

सांख्य-योग दर्शनों में मान्य मानसिक तत्त्वों

का

आलोचनात्मक अध्ययन

[A Critical Study of Psychic Elements in the Systems of Sankhya and Yoga]



(प्रयाग विश्वविद्यालय की डी० फिल्० उपाधि के लिए प्रस्तुत)

शोध-प्रबन्ध



प्रस्तुतकर्त्री

श्रीमती आशा टन्डन



निर्देशक

डा० आद्याप्रसाद मिश्र

अध्यक्ष-संस्कृत विभाग

प्रयाग विश्वविद्यालय

विक्रमाब्द २०२६

(जून , १९७२ ई०)

आवर्ण शुक्ल तृतीया

संस्कृत विभाग

प्रयाग विश्व विद्यालय

प्रयाग

प्राक्कथन

प्रस्तुत शोध-प्रबन्ध का विषय है -- 'सांख्ययोग दर्शनों' में मान्य मानसिक तत्त्वों का जालौचनात्मक अध्ययन' । एक भगवत्प्रिय और ईश्वरप्रेमी परिवार में जन्म लेने के कारण बाध्यावस्था से ही मुझे विविध महात्माओं के मुक्त से आत्मा सम्बन्धी विचारों के श्रवण का सौभाग्य समय-समय पर प्राप्त होता रहा, फलस्वरूप मन में आत्मा के यथार्थज्ञान की जिज्ञासा बढ़ती गई । आत्म-तत्त्व या स्वतत्त्व का ज्ञान दर्शन के द्वारा ही सम्भव है, क्योंकि दर्शन का अर्थ ही है -- 'दृश्यते तत्त्वतः ज्ञायते आत्मादितत्त्वमनेन इति दर्शनम्' अर्थात् जिसके द्वारा आत्मादि तत्त्वों का यथार्थ ज्ञान प्राप्त किया जा सके, वही दर्शन है । अतः अपनी इस जिज्ञासा की पूर्ति के लिए बी० ए० में दर्शन विषय का वरण किया, यद्यपि दर्शन के साथ-साथ मैंने संस्कृत का भी अध्ययन सम्यक् प्रकार से किया, क्योंकि इसी के माध्यम से हमें अपनी पुरानी संस्कृति का ज्ञान सम्भव है । अतः संस्कृत भी मेरा एक विषय रहा । इसप्रकार बी०ए० में भारतीय दर्शन का अध्ययन करने से मेरी जिज्ञासा का कुछ समाधान हो पाया ।

उपर्युक्त जिज्ञासा की पूर्ण निवृत्ति पौराणिक ग्रन्थों या भारतीय दर्शन के मूलग्रन्थों के अध्ययन के बिना अस्म्भव है और ये ग्रन्थ संस्कृत भाषा में ही उपलब्ध हैं । अतः हमने ए०ए० कक्षा में संस्कृत

विषय ही लिया और प्रमुख दर्शनों, सांख्य, योग, न्याय, वेदान्तादि का अध्ययन करने से आत्म तत्त्व का कुछ ज्ञान हो सका । दर्शनवर्ग से स्म० स्को की परीक्षा उत्तीर्ण करने के पश्चात् शोध-विषय के चयन का प्रश्न सामने आया ।

साधारणतः भारतीय दर्शन के विषय में ऐसा विचार प्रचलित रहा है कि यह विद्या अध्यात्मविद्या ही है, मनो-विज्ञान का उसमें कोई स्थान नहीं तथा मन का उसमें कोई उल्लेख न हुआ परन्तु वास्तविकता ऐसी नहीं है । भारतीय दर्शन का मुख्य उद्देश्य आत्मा का ज्ञान था, परन्तु साथ ही इस दर्शन में मन तत्त्व^{पर} भी विस्तृत विवेचन हुआ है । मन के विभिन्न कार्यों अर्थात् विभिन्न मानसिक वृत्तियों पर भी भारतीय दार्शनिकों ने पूर्ण विचार किया है । अतः लोक में प्रचलित उपर्युक्त धारणा की निवृत्ति के लिए और भारतीय दर्शन की व्यापकता के प्रदर्शन के लिए ही मेरे पुज्य गुरुवर्य ने मुझे प्रस्तुत विषय पर शोध करने की अनुमति दी । यद्यपि भारतीय सभी दार्शनिकों ने मन या चित्त पर विचार प्रस्तुत किए हैं, अतः मन का क्षेत्र अत्यन्त विस्तृत है, परन्तु शोध का विषय इतना व्यापक नहीं हो सकता, उसे कुछ सीमित ही होना चाहिए और साथ ही मन का विस्तृत अध्ययन 'Concept of mind in Indian Philosophy.' विषय के अन्तर्गत इसी विश्व-विद्यालय में हो रहा है, अतः मैंने केवल सांख्य योग दर्शनों (संयुक्त शास्त्रों) में मान्य मन की क्रियाओं को ही अनुसन्धान का विषय बनाया । मैं इस प्रयत्न में कहां तक सफल हो सकी, यह विद्वज्जन ही स्थिर कर सकेंगे ।

प्रस्तुत प्रबन्ध में छः अध्याय हैं । इन सभी से पूर्व एक विषय-प्रवेश है, जिसमें मानसिक तत्त्वों पर विचार प्रस्तुत किया

गया है । प्रथम अध्याय में सांख्य योगाभिमत सभी प्रमेयों या तत्त्वों के स्वरूप पर संक्षिप्त विचार करते हुए मनः तत्त्वों पर विशेष विचार किया गया है । द्वितीय अध्याय में इन तत्त्वों के सृष्टिक्रम और सृष्टि के प्रयोजन आदि का उल्लेख किया गया है । तृतीय अध्याय में इन सभी मानसिक तत्त्वों के सामान्या-सामान्यादि व्यापारों या क्रियाओं पर विशद् विवेचन हुआ है । चतुर्थ अध्याय में चित्त की विशिष्ट वृत्तियों पर^{स्व} व्यापारों पर विचार किया गया है । पंचम अध्याय चित्तवृत्तियों के निरोध के विविध उपायों का वर्णन करता है । षष्ठ अध्याय में वृत्तिनिरोध के पश्चात् चित्त की स्थिति किस प्रकार की होती है, इसका उल्लेख किया गया है । इन सभी के पश्चात् अन्त में अर्थात् उपसंहार रूप में उस परम पुरुषार्थ को स्पष्ट किया गया है, जिसकी प्राप्ति के लिए मानव को जन्म-जन्मान्तरों तक तपस्याएं, और प्रयत्न करने पड़ेते हैं, वह है कैवल्य या मोक्ष ।

प्रस्तुत प्रबन्ध के सफल सम्पादन का श्रेय मेरे पूज्यगुरुवर्य डा० बाबाप्रसाद मिश्र को ही है, जिनका पर्याप्त निर्देशन मुझे यथावसर प्राप्त होता रहा । अतः हम उनकी महती अनुकम्पा के प्रति अत्यन्त आभारी हैं । हम उन सभी गुरुजनों के ऋणों से मुक्त नहीं हो सकते, जिन्होंने दर्शनादि का अध्यापन कर मुझे इस कार्य के योग्य बनाया ।

हम अपने पारिवारिक सदस्यों और विशेषकर अपने पूज्य पिता जी श्री मोतीलाल के विशेष आभारी हैं, जिनकी वसिष्ठ उत्साह और प्रबल अभिलाषा ने मुझे इस कार्य में प्रवृत्त किया । साथ ही अपने पतिदेव श्री भगवान्नारायण जी टण्डन के विशेष कृतज्ञ हैं, जिन्होंने विभिन्न सामाजिक परिस्थितियों के उपस्थित होने पर भी मुझे इस कार्य की पूर्ति में पूर्ण सहयोग प्रदान किया है ।

अन्त में प्रस्तुत शोध-प्रबन्ध के टंक
श्री रामहित त्रिपाठी के प्रति अपनी कृतज्ञता प्रकट करते हुए मैं
अपना कथन समाप्त करती हूँ । प्रस्तुत प्रबन्ध जिस रूप में भी है,
विद्वद्गण के समक्ष मूल्यांकन हेतु प्रस्तुत है ।

-0-

आमिती आशा टण्डन

(श्रीमती आशा टण्डन)

जून, १९७२ई०
आवग शुक्ल तृतीया

विषयानुक्रमिका

विषय .

पृष्ठसंख्या

प्रस्तावना

विषय-प्रवेश

१-७

प्रथम अध्याय : योगाभिमत प्रमेयों का निरूपण

८-४०

सांख्ययोगाभिमत तत्त्वों का उद्देश

(क) अव्यक्त का स्वरूप

(ख) महत् तत्त्व का स्वरूप

(ग) व्यक्त तत्त्वों का स्वरूप

महत्

अहंकार

इन्द्रिय

तन्मात्र और पंचमहाभूत

(घ) एक अन्य तत्त्व ईश्वर

योगदर्शन में ईश्वर का स्थान

द्वितीय अध्याय : प्रमेयों की सृष्ट्यादिविषयक विचार

४१-७२

(क) आचार्य कपिलदेव और पतंजलि का सृष्टिविषयक मत

सृष्टि का कारण और प्रयोजन

(क) सृष्टि का प्रयोजन

(ख) सृष्टि का कारण

(ग) सृष्टि के अन्य कारण

सृष्टि की निवृत्ति

इन्द्रियों की उत्पत्ति

(क) उत्पत्तिविषयक आचार्य कपिल और पतंजलि का मत

(ख) सूत्र के बुझकारों का एतद्विषयक मतमेव

(ग) कारिकाकार और टीकाकारों का विज्ञानभिक्षा से मतमेव

अपवादश कारणों में बुद्धि का प्राधान्य

(क) करण का स्वरूप और प्रकार

(ख) वाह्यकरणों की अपेक्षा अन्तःकरणों का प्राधान्य

(ग) अन्तःकरणों में बुद्धि का प्राधान्य

तृतीय अध्याय : त्रयोदश करणों के कार्य

त्रयोदश करणों के सामान्य व्यापार

(क) करणों की सामान्यवृत्तिविषयक आचार्यों का विचार

(ख) वृत्तिकारों के अनुसार पंचवायु अन्तःकरणमात्र की वृत्ति

(ग) अन्याचार्यों के अनुसार पंचवायु करणसामान्य की वृत्ति

त्रयोदश करणों के असमान व्यापार

(क) पंच ज्ञानेन्द्रियों के असमान कार्य

(ख) पंच कर्मेन्द्रियों के असमान कार्य

(ग) महत्कार और मन के असमान कार्य

करणों के युगपद् और क्रमिक व्यापार

(क) युत पद्वृत्तिविषयक सूत्रकार और अनिरुद्ध के मत

(ख) विज्ञानमिदु द्वारा अनिरुद्ध का सण्डन और स्वमतस्थापन

(ग) अन्याचार्यों का स्तदिष्यक मत

(घ) दृष्टादृष्ट विषयों में करणों की द्विविध वृत्ति

(ङ०) करण व्यापारों का वाश्रय

करणों के अन्य कार्य और विषय

(क) करणों की वृत्तियाँ आहरण धारणादि

(ख) ज्ञानेन्द्रियों और कर्मेन्द्रियों के विशेष-विशेष विषय

(ग) त्रयोविध करणों के त्रिविध विषय

(घ) महत्त्व के कार्य धर्माधर्मादि

(ङ०) प्रमाणों में करणों का व्यापार

(च) समाधि, सुषुप्ति और मौक्षावस्था में चित्त के व्यापार

चतुर्थ अध्याय : चित्त की विशिष्ट वृत्तियाँ

१०६-१५७

चित्तवृत्ति क्या है ?

वृत्तियों के प्रकार

प्रमाणवृत्ति

(क) प्रमाणवृत्ति क्या है ?

(ख) प्रमाण के प्रकार

(ग) प्रत्यक्ष प्रमाण

(घ) योगाचार्यों का स्तद्धिषयक मत

(ङ०) अनुमान प्रमाण

(च) योगदार्शनिकों का स्तद्धिषयक मत

- (क) अनुमान के प्रकार
- (ख) वास्तव वचन
- (ग) योगाचार्यों का स्तुतिप्रयुक्त मत
- (घ) अन्य प्रमाणों का इन्हीं में अन्तर्भाव

विपर्यय -वृत्ति

विपर्यय के प्रकार

विकल्प वृत्ति

विकल्प के प्रकार

निद्रावृत्ति

स्मृति वृत्ति

स्मृति के प्रकार

चित्त की अवस्था वृत्तियाँ

चित्त के त्रिविध व्यवसाय

पंचम अध्याय : चित्तवृत्ति और उनके उपाय

१५८-२०८

वृत्तिनिरोध के उपाय

(क) अभ्यास

(ख) वैराग्य का स्वरूप और प्रकार

अपर वैराग्य

पर वैराग्य

वृत्तिनिरोध के अन्य उपाय

(क) क्रियायोग

(ख) अष्टांग योग

यम

नियम

आसन

प्राणायाम--प्राणायाम के प्रकार, रैक्यादि

प्रत्याहार

धारणा

ध्यान

समाधि

(ग) स्वकर्म

निरौधकालिक चित्तविज्ञोप और उनका प्रश्न

(क) चित्तविज्ञोप क्या है ?

(ख) चित्तविज्ञोप के प्रकार

व्याधि

स्त्यान

संशय

प्रमाद

आलस्य

अविरति

मान्तिदर्शन

अलव्यमूमिकत्व

अनवस्थितत्व

दुःख

दोर्मस्य

अमेजयत्व

श्वास

प्रश्वास

(ग) चित्तविज्ञोपों के प्रश्न के उपाय

(घ) चित्त के अन्य परिकर्म

अष्ट अध्याय : वृत्ति-निरौध के फल

(क) चित्त के अष्ट परिणाम

(ख) परिणामों के प्रकार

विषय

पृष्ठसंख्या

चित्त का निरोध परिणाम

चित्त का समाधि परिणाम

चित्त का स्काग्रता परिणाम

(ग) भूतेन्द्रियों के धर्मादि परिणाम

विवेकज्ञान

(क) विवेकज्ञान के फल

(ख) संप्रज्ञात योग

(ग) संप्रज्ञात योग के प्रकार

वितर्कानुगत

विचारानुगत

आनन्दानुगत

अस्मितानुगत

(घ) धर्मैव समाधि

(ङ०) असंप्रज्ञात योग

(च) असंप्रज्ञात योग के प्रकार

मवप्रत्यय असंप्रज्ञात योग

विवेह

प्रकृतिलीन

उपायप्रत्यय असंप्रज्ञात योग

समापत्ति

(क) सवितर्क समापत्ति

(ख) निर्वितर्क समापत्ति

(ग) सविचारा और निर्विचारा समापत्तियां

कृत्तिनिरोध के अन्य फल

उपसंहार

योगोपन्य चित्त की विवृत्तियां

केवल्य

सहायक ग्रन्थ सूची

विषय-प्रवेश

~~~~~

प्रस्तुत विषय 'सांख्ययोग दर्शनों में मान्य मानसिक (आन्तरिक) तत्त्वों का आलोचनात्मक अध्ययन' में सांख्य योग दार्शनिकों को अभिमत मनस् तत्त्वों या मनः सम्बन्धी तत्त्वों की सख्त समीक्षा प्रस्तुत की जायगी। मानसिक तत्त्व के अन्तर्गत कौन-कौन तत्त्व आते हैं, यह निश्चय करना आवश्यक है। मनस् वस्तुतः मनोविज्ञान का विषय है। मनोविज्ञान का अर्थ है -- मन का विज्ञान। मनोविज्ञान को साइकालोजी ( Psychology ) भी कहते हैं-- यह शब्द ग्रीक शब्द 'Psyche' और 'Logos' से मिलकर बना है-- Psyche का अर्थ है-- आत्मा या मन और Logos का अर्थ है ज्ञान या विचार। अतः मनोविज्ञान का अर्थ है-- आत्मा या मन का ज्ञान। परन्तु आगे चलकर यह शब्द बहुत संकुचित हो गया और मनोविज्ञान का अर्थ मानसिक ज्ञानमात्र रह गया। अतः आचार्यों ने मनोविज्ञान का ऐसा ही अर्थ किया -- 'Psychology deals with the phenomena of mind. It is the science of mind or mental processes.' १ निरंजन कुमार भी ऐसा ही लक्षण करते हैं-- 'मनोविज्ञान एक ऐसा विषय है, जिसमें मानसिक क्रियाओं का अध्ययन किया जाता है' २। अतः जिस विधा के द्वारा मन की विभिन्न क्रियाओं, व्यवहारादि पर विचार किया जाता है, वही मनोविज्ञान है।

१ 'मेनुकल आफ साइकालोजी', पृ० २

२ शिक्षा-मनोविज्ञान, पृ० १

अब प्रश्न यह है कि मन से यहां मनोवैज्ञानिकों का क्या अभिप्राय है ? मनोवैज्ञानिकों ने इस पद पर भी प्रकाश नहीं डाला, परन्तु सामान्यतः वे मन से अन्तरिन्द्रिय मन ( Mind ) का ही ग्रहण करते हैं । हां, विभिन्न दार्शनिकों में इस विषय में मतभेद है । मन एक अन्तरिन्द्रिय है, अतः मन से अभिप्राय अन्तः तत्त्वों से है । इसलिए प्रस्तुत विषय में मन सम्बन्धी या यह कहिए कि सभी अन्तः तत्त्वों या कारणों पर विचार होगा । परन्तु जहां तक अन्तःकरणों की संख्या का प्रसंग है, विभिन्न दार्शनिक भिन्न-भिन्न मत व स्वीकार करते हैं । नैयायिकों को एक ही मन रूप अन्तःकरण मान्य है । इनसे भिन्न वेदान्ती चतुर्विधान्तः कारणों को स्वीकार करते हैं, यद्यपि इनमें से दो का अन्य दो में अन्तर्भाव भी उन्हें अभिमत है । ये चार हैं—चित्त, अहंकार, बुद्धि और मन । उनके अनुसार इनमें से चित्त और अहंकार का बुद्धि और मन में अन्तर्भाव होता है । अतः मुख्यतः दो ही अन्तःकरण हैं— बुद्धि और मन । जैसा कि वेदान्तसार की इन पंक्तियों से स्पष्ट है -- बुद्धिर्नाम निश्चयात्मिकान्तःकरणवृत्तिः । मनो नामसंकल्पविकल्पात्मिऽन्तःकरणवृत्तिः । अन्योरेव चिह्नकारयोरन्तर्भावः<sup>१</sup> ।

उपर्युक्त दोनों से भिन्न सांख्यदार्शनिकों को त्रिविधान्तःकरण ही अभीष्ट है -- बुद्धि, अहंकार और मन । योग दर्शन सांख्य का समानतन्त्र होने पर भी चार अन्तःकरण मानते हैं । उन्हें इन तीनों के अतिरिक्त एक चित्त भी अन्तःकरण रूप से मान्य है । भिन्नता केवल इतनी ही है कि सांख्यदार्शनिक चित्त का बुद्धि में अन्तर्भाव मानते हैं । अतः सांख्यदर्शन में बुद्धि का ही प्राधान्य है । अतः प्रमाणादि को भी इस दर्शन में 'बुद्धिवृत्त्यः' पद से कहा गया है । बुद्धि का प्राधान्य सांख्यदर्शन में अनेकशः वर्णित है, इसका उल्लेख प्रस्तुत शोध-प्रबन्ध के द्वितीय अध्याय में विस्तारपूर्वक किया जायगा ।

योग में चित ही प्रधान है, योगभाष्य और वृत्तियों में प्रायः चित का ही प्रयोग हुआ है । कहीं-कहीं चित का प्रयोग सभी अन्तःकरणों के लिए अथवा अन्तःकरणसामान्य के लिए, कहीं केवल बुद्धि के लिए और कहीं-कहीं केवल मन के लिए ही हुआ है । जैसे-- 'चित्तस्यस्कान्तमणि कल्पं संनिधिमात्रो-  
पकारि दृश्यत्वेन.... स्वामिन्:' यहां चित का प्रयोग बुद्धि के अर्थ में हुआ है । इसी प्रकार प्रमाणों के प्रसंग में भी अनेकशः बुद्धि के स स्थान पर चित का ही प्रयोग हुआ है । अभ्यास के प्रसंग में चित का प्रयोग अन्तःकरणसामान्य के लिए हुआ -- 'चित्तस्यावृत्तिस्य प्रशान्तवाहिता स्थितिः' । इसी प्रकार बुद्धि आदि का मन संज्ञा से भी कथन हुआ है । 'महदारढ्यमाद्यं कार्यं तन्मनः' इस सूत्र में सांख्य सूक्तकार ने महत् या बुद्धि के लिए मन का प्रयोग किया है ।

अब प्रश्न यह है कि चित क्या है ? इस विषय में कुछ मतभेद हैं । कुछ आचार्य चित शब्द के अन्तर्गत बुद्धि, अहंकार और मन इन त्रिविध अन्तःकरणों को ग्रहण करते हैं । विज्ञानभिक्षु ने 'चित्तमन्तःकरणसामान्य' कहकर स्तादृश मत स्पष्ट किया है । इनसे भिन्न वाचस्पति मिश्र ने चित शब्द से बुद्धि या मनोमात्र का ग्रहण किया है-- 'चित्तशब्देन अन्तःकरणं बुद्धिमुपलक्ष्यति' । अतः बुद्धि ही चित है । चित को ही मन संज्ञा से भी कहते हैं । अतः इनसे केवल स्कादशेन्द्रिय मन का ही ग्रहण न करना चाहिए, वरन् चित, अहंकार, बुद्धि और मन इन चारों का ही मन में अन्वर्भाव हो जाता है । इसी कारण सांख्य योग दार्शनिक प्रमाण में बौद्ध बोध और पौरुषेय बोध रूप से द्विविध बोध मानते हैं । बौद्ध बोध से तात्पर्य बुद्धिगत ज्ञान से है और पौरुषेय बोध पुरुषगत ज्ञान को कहते हैं । जैसे— घट को देखकर घटाकाराकारित बुद्धि होती है और बुद्धि को घट का 'क्यं घटः' इस प्रकार से ज्ञान होता है, तत्पश्चात् पुरुष को 'घटमिं जानामि' स्तादृश ज्ञान होता है , यही पौरुषेय बोध है यद्यपि इस ज्ञान को नैयायिक तो

अनुव्यवसाय कहते हैं और सांख्य-योगियों के मत में भी यह उपपन्न नहीं प्रतीत होता, क्योंकि उनका पुरुष निर्गुण, अपरिणामी और कूटस्थ है<sup>१</sup>। अतः वह विविध विषयों के आकार को धारण नहीं कर सकता साथ ही बोध व्यवसायात्मक होता है और व्यवसाय बुद्धि का धर्म है न कि पुरुष का अतः बोध पुरुष को हो यह सम्भव नहीं। इस प्रकार पुरुष को ज्ञान नहीं होता, परन्तु अज्ञान के कारण पुरुष बुद्धिगत ज्ञान को स्वयं में आरोपित करके स्वयं को विविध कर्मों का कर्ता और विविध फलों का भोक्ता समझ बैठता है। बोध की इस प्रक्रिया के विषय में द्विविध मत प्रचलित हैं-- एक वाचस्पति का स्कप्रतिबिम्बवाद और दूसरा विज्ञानभिक्षु का द्विप्रतिबिम्बवाद। पुरुष और बुद्धि का अज्ञान के कारण सन्निकर्ष होने से पुरुष का बुद्धि में प्रतिबिम्ब पड़ता है और चित् तत्त्व के प्रतिबिम्ब के कारण बुद्धि चेतन सी प्रतीत होने लगती है और बुद्धि में प्रतिबिम्बित पुरुष बुद्धिकृत कर्मों को अपना समझकर स्वयं को इन कार्यों का कर्ता भोक्तादि समझने लगता है। इसी अज्ञानकृत अभिमान के कारण पुरुष उस बुद्धिवृत्ति का साक्षी, द्रष्टा और भोक्ता बनता है। अतः बुद्धिगत ज्ञान का अभिमानी होने से अथवा बुद्धिगत ज्ञान को स्वयं में आरोपित करने से पुरुष को उस ज्ञान का जो अभिमान होता है वही पौरुषेय बोध है। बुद्धि में प्रतिबिम्बित होकर तद्वस्थ ज्ञान को प्राप्त करना ही स्कप्रतिबिम्बवाद है।

इन्से भिन्न विज्ञानभिक्षु द्विविध प्रतिबिम्ब मानते हैं। पुरुष का बुद्धि में प्रतिबिम्ब तो उन्हें भी ग्राह्य है अर्थात् सर्वप्रथम पुरुष का बुद्धि में प्रतिबिम्ब पड़ता है, फलस्वरूप बुद्धि चेतन सी हो जाती है और विषयाकाराकारित होकर विभिन्न विषयों का ज्ञान प्राप्त करती है, तत्पश्चात् बुद्धि उस ज्ञान सहित पुनः पुरुष में प्रतिबिम्बित होती है। अतः चित् पुरुष बोध ज्ञान का साक्षी या द्रष्टा प्रतीत होता है।

१. 'कूटेन मूलस्वरूपेण तिष्ठतीति कूटस्थः'

इस प्रकार बुद्धि का स्वज्ञान सहित पुरुष में प्रतिबिम्बन और पुरुष में उस ज्ञान का आरोप ही पौरुषेय बोध है । जिसे सांख्य-योगदार्शनिक प्रमा या प्रमाण का फल मानते हैं । इस प्रकार इस सिद्धान्त में दो बार प्रतिबिम्बन होने के कारण ही इसे द्विप्रतिबिम्बवाद कहते हैं-- एक बार पुरुष का बुद्धि में और दूसरी बार बुद्धि का पुरुष में प्रतिबिम्ब ।

इस प्रकार मन से ही बुद्धि, चित्त, अहंकार और मन इन चतुर्विध अन्तःकरणों का ग्रहण होने के कारण मनोविज्ञान में इनका भी अध्ययन होना चाहिए । ये ही सांख्ययोग दर्शनों को मान्य मानसिक या अन्तः तत्त्व हैं । अब प्रश्न यह है कि क्या केवल अन्तःकरण का ही प्रस्तुत शोध-प्रबन्ध में अध्ययन हो किया जायगा अथवा अन्य बाह्य कारणों का भी । वस्तुतः अन्तःकरण तो चार ही हैं और उनमें भी बुद्धि ही प्रधान है अतः बुद्धि को <sup>सांख्य</sup> दार्शनिकों ने द्वारिणी कहा है<sup>१</sup> । बुद्धितत्त्व सूक्ष्म होने से बाह्यार्थों से सम्बन्ध स्थापित नहीं कर सकती और विषयों से सन्निकर्ष के अभाव में तद्विषयक ज्ञान भी सर्वथा असम्भव है । अतः इन सभी विषयों के ज्ञान के लिए उनसे सन्निकर्ष अनिवार्य है । बुद्धि के असमर्थ होने से उसे बाह्य कारणों या इन्द्रियों की अपेक्षा होती है । बुद्धि द्वारी है, बाह्यार्थों से सन्निकर्ष के लिए इन्द्रिय रूप द्वारों की आवश्यकता है । अतः सर्वप्रथम इन्द्रियों का विषयों से सन्निकर्ष होता है । तत्पश्चात् इन्द्रियां इस ज्ञान को मन और अहंकार के माध्यम से बुद्धि को अर्पित करती हैं तभी बुद्धि उनके ज्ञानार्जन में समर्थ होती है । अतः इन्द्रियां बुद्धि की सहायक होने से ही द्वार या प्रणालिका कही जाती है । अतः बिना बाह्य कारणों (इन्द्रियों) की सहायता से अन्तःकरणों की क्रियाओं आदि पर विचार करना सम्भव नहीं है । इसलिए अन्तःकरणों

१ सान्तःकरणं बुद्धिः सर्वं विषयमवगाहते यस्मात् ।

तस्मात्त्रिविधं करणं द्वारि द्वाराणि शेषाणि ॥

पर सम्यक् विचार या उनकी सम्यक् रूपेण समीक्षा करने के लिए बाह्यकरणों का भी विवेचन करना आवश्यक है । अब प्रश्न यह है कि बाह्यकरण कितने हैं और कौन-कौन हैं ? इन पर विस्तृत विचार शोध-प्रबन्ध के द्वितीय अध्याय में किया जायगा । परन्तु यहां भी उनकी गणना आवश्यक ही है । बाह्य-करण संख्यामें दश हैं-- पंच ज्ञानेन्द्रियां और पंच कर्मेन्द्रियां जैसा कि इस कारिका से स्पष्ट है -- अन्तःकरणं त्रिविधं दशधा बाह्यं त्रयस्य विषयास्थम्<sup>१</sup> । अतः सभी इन्द्रियों को बाह्यकरण कहते हैं । अन्तर्गतत्वा यह कह सकते हैं कि प्रस्तुत प्रबन्ध में सभी अन्तः और बाह्यकरणों की समीक्षा प्रस्तुत की जायगी ।

अब इन मानसिक तत्त्वों या अन्तः और बाह्य द्विविध करणों के स्वरूप, क्रियाओं और प्रक्रियाओं पर आगे विचार किया जायगा । सांख्य योगदर्शन में ये करण उनके प्रमेयों या तत्त्वों के अन्तर्गत आते हैं । अर्थात् ये प्रमेय या विषय हैं, परन्तु इनकी वृत्तियां अन्य प्रमेयों या विषयों को ग्रहण करती हैं, अर्थात् विषयों के ग्रहण को ही वृत्ति कहते हैं । अतः इस प्रबन्ध में इन बुद्धि आदि का गृहीता रूप से उल्लेख हुआ है । अतः गृहीता के बाह्य या विषयों का उल्लेख भी अनिवार्य है । अतस्व सर्वप्रथम इन दर्शनों में मान्य तत्त्वों पर ही विचार किया जायगा । मुख्यतः सांख्य योगी द्विविध तत्त्व स्वीकार करते हैं-- पुरुष और प्रकृति । इन दोनों के अतिरिक्त कुछ अन्य पदार्थों को उन्होंने तत्त्व संज्ञा दी है । वे तत्त्व संख्या में २३ हैं और प्रकृति के अवान्तर परिणाम रूप हैं । इन्हीं परिणामों या तत्त्वों के अन्तर्गत ही उपर्युक्त त्रयोदश करण भी आते हैं । अतः पच्चीस ही प्रमेय या तत्त्व हैं । यद्यपि योगीजन इनसे भिन्न स्व और तत्त्व ईश्वर को स्वीकार करते हैं, लेकिन इसे तत्त्व संज्ञा से नहीं कहा गया । वह पुरुषाविशेष है अतः पुरुष में ही योगी इसका अन्तर्भाव कर देते हैं । अतः वे पच्चीस

प्रेम ही हैं । आगे प्रथम अध्याय में इन प्रेमियों का साधारणरूपेण विचार करते हुए उपर्युक्त अन्तः और बाह्य कारणों के पर विशेष विचार किया जायगा ।

-0 -



प्रथम अध्याय

-०-

सारंथयोगाभिमत प्रमेयों का निरूपण

सारंथयोगाभिमत तत्त्वों का उद्देश्य

(क) अव्यक्त का स्वरूप

(ख) महत्

(ख) महत् तत्त्व का प्रथम विकारतत्त्व

(ग) व्यक्त तत्त्वों का स्वरूप

महत्

अहंकार

इन्द्रिय

तन्मात्र और पञ्चमहाभूत

(घ) एक अन्य तत्त्व ईश्वर

योग दर्शन में ईश्वर का स्थान

-०-

## प्रथम अध्याय

-०-

### सांख्ययोगाभिमत प्रमेयों का निरूपण

#### सांख्ययोगाभिमत तत्त्वों का उद्देश्य

किसी दर्शन में मान्य तत्त्वों का उद्देश्य या स्वरूप स्पष्ट करना सहज है, परन्तु सर्वप्रथम तत्त्व क्या है ? इसे निश्चय करना कुछ दुष्कर है । 'तत्त्व' जैसा कि इस पद से ही स्पष्ट है, 'तद्भाव' को कहते हैं, अर्थात् सत् पदार्थ की सत्ता या अस्तित्व अथवा असत् पदार्थ की असत्ता या अस्तित्व को ही तत्त्व कहते हैं । अतः सत् वस्तु को सत् है, इस प्रकार यथार्थ रूप से ग्रहण करना ही तत्त्व-ज्ञान है और असत् वस्तु का असत् है, इस प्रकार का यथार्थ ज्ञान होना ही तत्त्व-ज्ञान है<sup>१</sup> । अर्थात् ऐसे तत्त्व का जो सत् या असत् विषय है वे ही तत्त्व कहे जाते हैं । सर्वदर्शनसंग्रहकार ने भी तत्त्व की ऐसी ही व्याख्या की है । तत्त्वज्ञान या वस्तु के मूलरूप का ज्ञान ही मोक्षा के लिए उपयोगी है, अतः जिस वस्तु का ज्ञान मोक्षोपयोगी हो, वही तत्त्व है । परन्तु ऐसा प्रतीत होता है कि सायनमाधव ने तत्त्व का यह लक्षण आस्तिक दर्शन के तत्त्वों की दृष्टि से किया है, क्योंकि आस्तिक दर्शन या यह कहिए कि चार्वाक दर्शन में तत्त्व का यह लक्षण नहीं घटता, क्योंकि वे मोक्षा जैसी कोई अवस्था नहीं स्वीकार करते । उनके लिए शरीर ही

१ न्यायमाध्य, पृ० ४७

२ सर्वदर्शनसंग्रह, पृ० १८६

आत्मा है और शरीर का नाश ही मुक्ति है, परन्तु वे इसे 'मुक्ति' संज्ञा नहीं देते । अतः इन्हें मोक्षोपयोगी कोई तत्त्व अभीष्ट नहीं । इस प्रकार मुख्यतः तत्त्व का लक्षण आस्तिक दर्शनों के लिए ही है ।

सभी भारतीय दार्शनिकों में तत्त्वों की संख्या के विषय में मतभेद है और यह स्वाभाविक है । 'मुण्डे मुण्डे मतिर्भिन्ना' उक्ति के अनुसार सभी प्राणियों की बुद्धि या विचार भिन्न-भिन्न होते हैं । अतः कुछ दार्शनिक जैसे वेदान्ती स्कन्मात्र परमतत्त्व या परब्रह्म को ही सत् तत्त्व मानते हैं । वस्तुतः एक तत्त्व ब्रह्मात्र का ज्ञान होने से मोक्ष की प्राप्ति होती है, अन्य सभी तत्त्व इन्द्रियादि मिथ्या हैं । ये तत्त्व अज्ञानावृत्त या तमसावृत्त बुद्धि के लिए ही सत् प्रतीत होते हैं । अतः इनकी व्यावहारिक सत्ता मात्र ही है न कि पारमार्थिक भी पारमार्थिक स्तर पर एक परमेश्वर या ब्रह्म ही सत् है । इस प्रकार वेदान्तियों को एक तत्त्व ही अभिमत है । इनसे भिन्न नैयायिक षोडश पदार्थों को मानते हैं और उनके अनुसार इन १६ पदार्थों के तत्त्वज्ञान या यथार्थज्ञान से ही मोक्षप्राप्ति होती है, परन्तु इनके विपरीत सांख्यदार्शनिक दो तत्त्व ही स्वीकार करते हैं-- (१) प्रकृति और (२) पुरुष । इन दोनों तत्त्वों के पार्थक्यज्ञान से अथवा प्रकृतिपुरुष-विवेकज्ञान से ही मुक्ति सम्भव है । ये दो ही मुख्य तत्त्व हैं, यद्यपि प्रकृति के २३ अवान्तर परिणाम भी हैं, जिन्हें सांख्ययोगाचार्यों ने 'तत्त्व' संज्ञा दी है । अतः इन्हें भी मिलाकर कुछ २५ तत्त्व होते हैं । अब प्रश्न यह है कि ये पच्चीस तत्त्व ही क्यों हैं, इनकी संख्या पच्चीस से कम या अधिक क्यों न मानें । जहां तक तत्त्वसंख्या के निर्णय का प्रश्न है, सांख्यसूत्रकार ने सूत्र १।३।२ के अन्त में 'पंचविंशतिर्गणः' पद का प्रयोग करके यह स्पष्ट कर दिया कि २५ ही तत्त्व हैं, न अधिक और न कम । सांख्यसूत्र के वृत्तिकार अनिरुद्ध और विज्ञानभिक्षु भी कपिल के मत से सहमत हैं ।

१ न्यायसूत्र, पृ० ५

२ सांख्यसूत्र, पृ० ४४

३ सांख्यप्रवचनभाष्य, पृ० ४५

यद्यपि उन्होंने तर्कित: यह सिद्ध करने का प्रयास नहीं किया है कि २५ तत्त्व ही मानने का क्या कारण है । सर्वप्रथम यह स्पष्ट करना आवश्यक है कि ये तत्त्व कौन-कौन हैं-- प्रकृति, महत्, अहंकार, मन, पंच ज्ञानेन्द्रियां, पंच कर्मेन्द्रियां, पंच तन्मात्र, पंचमहाभूत और पुरुष । इन तत्त्वों की गणनामात्र से उपर्युक्त शंका का समाधान नहीं हो जाता । पंचमहाभूतपर्यन्त पदार्थों<sup>१</sup> के ही 'तत्त्व' संज्ञा क्यों दी गई । इन भूतों के परिणाम घटपटादि को तत्त्व क्यों नहीं कहा गया ? ये प्रश्न स्वाभाविक हैं । इनका समाधान तत्त्वकौमुदीकार तथा अन्य टीकाकारों के वचनों से हो जाता है । गोघट आदि पदार्थ भी पृथिवी आदि भूतों के समान स्थूल और बाह्य इन्द्रियों से ग्राह्य हैं । अतः गो आदि पृथिवी आदि के कार्यभूत तत्त्व<sup>नहीं</sup> हो सकते, क्योंकि कारण को सदैव कार्य से सूक्ष्म अर्थात् कार्य को कारण से स्थूल होना चाहिए । जब पृथिवी और गो आदि समानरूप से स्थूल और उन्हीं इन्द्रियों से ग्राह्य हैं, गो आदि के पृथक् तत्त्व रूप से ग्रहण करने का प्रश्न ही नहीं उठता । वंशीधरमिश्र ने इस विषय को अनुमान प्रमाण से स्पष्ट किया । गोघटादि स्थूल और इन्द्रियग्राह्य तो हैं ही, साथ ही शान्तादि धर्मों या गुणों से भी युक्त है । अतः ये कदापि भिन्न तत्त्व के रूप से ग्राह्य नहीं । तत्त्वकौमुदी के टीकाकार शिवनारायणशास्त्री ने भी उपर्युक्त विषय पर विचार प्रकट करते हुए विज्ञानमित्र की सहायता ली । विज्ञानमित्र ने योगवार्तिक में तत्त्वान्तर परिणाम का लक्षण किया है-- 'तत्त्वत्वं च द्रव्यत्वं तत्त्वान्तरत्वं च स्वावृत्तिद्रव्य-त्वसाक्षाद्द्रव्याप्यजातिमत्त्वम्' अर्थात् तत्त्व ही द्रव्य है, स्व अर्थात् अपने उपादान कारणमें न रहने वाली द्रव्यत्व की जो साक्षात् व्याप्य जाति है, उससे युक्त होना ही तत्त्वान्तर होना है । इस लक्षण के आधार पर गोघटादि की परीक्षा करने पर जब यह लक्षण गो आदि में पूर्णतया घटित हो, तब तो गो आदि तत्त्वान्तर हैं अन्यथा नहीं । जिस प्रकार -----

१ सांख्यतत्त्वकौमुदी, पृ० ६५

२ सांख्यतत्त्वविमाकर, पृ० ६३, का० ३

३ सारबौधिन, पृ० ६२, का० ३

४ योगवार्तिक, पृ० २०६, सूत्र २।१६

अहंकार के व उपादानकारण महत् में न रहने वाली द्रव्यत्व की साक्षाद्द्रव्याप्य जो अहंकारत्वादि जाति है, उस जाति से अहंकार युक्त है, अतः वह महत् का तत्त्वान्तर है । परन्तु गो आदि के उपादान पृथिवी आदि में द्रव्यत्व की साक्षाद्द्रव्याप्य पृथिवीत्व जाति नहीं होना चाहिए, परन्तु पृथिवी में (स्वोपादानपृथिव्यादिवृद्धिद्रव्यत्वसाक्षाद्द्रव्याप्य ) पृथिवीत्वादि जाति होने के कारण गो आदि पृथिवी आदि के तत्त्वान्तर नहीं । इस प्रकार तत्त्वत्व का पर्यवसान पृथिव्यादि पंचभूतों तक ही है न कि गो घटादि पर्यन्त । साथ ही गो घटादि को तत्त्व संज्ञा तभी दी जा सकती है, जब पृथिवी आदि भूतों में प्रकृतित्व हो । अर्थात् जिस प्रकार शब्दस्पर्शादि पृथिवी आदि की प्रकृति हैं अतः पृथिवी आदिभूत तत्त्व कहे जाते हैं, उसी प्रकार यदि पृथिवी आदि भूतों में प्रकृतित्व हो, तभी गो आदि भी तत्त्व होंगे । जहां तक प्रकृतित्व का प्रश्न है तत्त्वान्तरोपादकत्वं प्रकृतित्वे अर्थात् अन्य तत्त्व या तत्त्वान्तर को उत्पन्न करना ही प्रकृतित्व है । अतः जो तत्त्व अन्य तत्त्वों को उत्पन्न करता है, वही प्रकृति या कारण है । शब्दादि आकाशादि भूतों की प्रकृति है, और आकाशादि से वे सूक्ष्म भी हैं । सूक्ष्म होने से वे स्थूल भूतों की प्रकृति कहे जा सकते हैं, परन्तु स स्थूलता सूक्ष्मता के आधार पर पृथिवी को प्रकृति नहीं कह सकते, क्योंकि स्थूलता और इन्द्रियग्राह्यता भूतों और उनके गोघटादि परिणामों में समान है । अतः यह निश्चित रूप से नहीं कहा जा सकता कि भूतादि और गो आदि में कौन किसका कारण है? कारणत्व के निश्चय के अभाव में पृथिवी में प्रकृतित्व का अवधारण नहीं हो सकता, इस प्रकार गोघटादि को तत्त्व रूप से ग्रहण नहीं किया जा सकता। मुक्तिदीपिका<sup>१</sup> ने इस तथ्य को भिन्न प्रकार से स्पष्ट किया है-- पृथिव्यादि भूतों से तत्त्वान्तर की उत्पत्ति सर्वथा असम्भव है । ग्राहकान्तर का अभाव होने से अर्थात् जिस प्रकार तन्मात्रावों से उत्पन्न महाभूतों को ग्रहण करने वाला इन्द्रिय रूप तत्त्व अहंकार से उत्पन्न होता है, उस प्रकार पृथिवी आदि महाभूतों के विकार

घटादि का अन्य कोई ग्राहक नहीं । अतः ग्राहकान्तर तत्त्वों के अभाव में घटादि को तत्त्वान्तर मानना उपयुक्त नहीं । अतः पृथिव्यादि विकार हो हैं और इन्हीं में तत्त्वसंस्था का पर्यवसान होता है । इस प्रकार पच्चीस ही तत्त्व होते हैं ।

सांख्य दार्शनिकों के समान योगदार्शनिक भी मुख्य दो तत्त्व ही स्वीकार करते हैं और प्रकृति के अवान्तर परिणामों को सम्मिलित करके कुल पच्चीस परन्तु योगियों ने एक अन्य ईश्वर को भी स्वीकार किया, यद्यपि उनका ईश्वर पुरुष का एक प्रकार ही है<sup>१</sup> । अतः उसे एक अन्य तत्त्व के रूप में मानना उचित नहीं । हां, उसे पुरुषविशेष कह सकते हैं । योगसूक्तकार<sup>२</sup> पतंजलि ने इन सभी तत्त्वों का उद्देश्य नहीं किया, परन्तु द्वितीय पाद के १६ सूत्र में उन्होंने गुणों के सभी परिणामों का मुख्य चार रूपों में विभाजन किया है -- विशेष, अविशेष, लिंगमात्र और अलिंग । इनके अतिरिक्त पुरुष या चित्तिशक्ति एक अन्य तत्त्व है ही । योगसूत्रों के विविध भाष्यकारों ने यह स्पष्ट कर दिया कि पंचमहाभूत, पंचतन्मात्ररूप अविशेषों के विशेष हैं । पंच बुद्धोन्ध्रियां, पंच कर्मेन्द्रियां मन और पंचतन्मात्र अविशेष हैं, और अस्मिता या महत् लिंगमात्र है । प्रधान या मूलप्रकृति अलिंग है । इस प्रकार इन चारों गुणपर्वों के अन्तर्गत २४ तत्त्वों का अन्तर्भाव हो जाता है । महाभारत के अनुशासन पर्व में भी कई स्थलों में सांख्ययोग दर्शनों के पंचविंशति तत्त्वों का उल्लेख हुआ है ।

(क) अव्यक्त का स्वरूप

उपर्युक्त द्विविध तत्त्वों (प्रकृति और पुरुष) में प्रकृति जड़ है और पुरुष चेतन, परन्तु इनसे भिन्न कौन-कौन तत्त्व व्यक्त हैं और कौन अव्यक्त, ऐसी जिज्ञासा होती है । जहां तक अव्यक्त तत्त्व का प्रश्न है, प्रकृति क ही एकमात्र अव्यक्त है । अव्यक्त शब्द सापेक्ष है, अतः यह किन व्यक्त तत्त्वों की

१ 'क्लेशकर्मविपाकाश्रयपरामृष्टः पुरुषविशेषः ईश्वरः', योगसूत्र १।२४, पृ० १२८

२ 'विशेषाविशेषलिंगमात्रालिङ्गानि गुणसर्वाणि', योगसूत्र, २।१६, पृ० ३७७

३ योगभाष्य, पृ० ३७८-७९

४ अनुशासनपर्व, पृ० १२२५

अपेक्षा अव्यक्त है, यह जानना आवश्यक है। सभी आचार्यों ने इस विषय में अपने मत दिये हैं। सांख्यकारिका २ के 'व्यक्ताव्यक्तज्ञविज्ञानात्' पद की व्याख्या करते हुए आचार्यों ने व्यक्त तत्त्वों की गणना की है। अतः अव्यक्त तो प्रकृति, परन्तु व्यक्त तत्त्वों के अन्तर्गत अन्य महत् से लेकर पंचमहामुतपर्यन्त सभी तत्त्व सम्मिलित हैं। ये तत्त्व प्रकृति से स्थूल होने के कारण व्यक्त कहे जाते हैं। महामारत के शान्तिपर्व में भृगु ने व्यक्ताव्यक्त पदार्थों को स्पष्ट किया है। जो तत्त्व इन्द्रियों के द्वारा ग्रहण किये जाते हैं, अर्थात् इन्द्रियों के विषय हैं, वे व्यक्त तत्त्व कहलाते हैं और जो इन्द्रियातीत और अपने कार्य रूप लिंग से अनुमित होते हैं वही अव्यक्त हैं।

अब प्रश्न है कि प्रकृति है क्या? अथवा प्रकृति किसे कहते हैं? प्रकृति के दो प्रकार के लक्षण हो सकते हैं -- स्वरूप लक्षण और तटस्थ लक्षण। सांख्यसूत्रकार ने प्रकृति का एक साधारण लक्षण किया है। सत्त्व, रजस् और तमस् की साम्यावस्था प्रकृति है। यह लक्षण उपर्युक्त ही है और सांख्ययोगदार्शनिक ही नहीं, बल्कि सर्वदर्शनसंग्रहकार भी इससे सहमत हैं। वह प्रधान त्रिगुणात्मक है, जिस अवस्था में सत्त्व, रजस् और तमस् समभाव रहते हैं, वही प्रकृति है। इस अवस्था में किसी की भी न्यूनता या आधिक्य न होने के कारण यह कहना सम्भव नहीं कि यह रज है और यह तम। इस प्रकार प्रकृति की अवस्था में तीनों गुण एक ही प्रतीत होते हैं। अतः एक ही 'प्रकृति' इस संज्ञा से कहे जाते हैं। स्कान्दपुराण में भी प्रकृति के इस स्वरूप का वर्णन हुआ है। इस प्रकार गुणों की न्यूनाधिक्यहीनावस्था अथवा अकार्यावस्था ही प्रकृति है। वेदीभागवत में भी यह 'साम्यावस्थात्मिकात्वं' पद से कही गई है। प्रश्न यह है कि सत्त्वादि की साम्यावस्था को प्रकृति मानने पर सृष्टिकाल में जब

१ गोहपादभाष्य, पृ० ४, माठरवृत्ति, पृ० ६

२ राजवर्माशशासनपर्व, पृ० ५२२

३ सर्वदर्शनसंग्रह, पृ० ३११

४ स्कान्दपुराण, काशीसंस्करण, पृ० ११

उन गुणों में जब वैषम्य होता है, तर्मा महदादि को उत्पत्ति होती है । अतः सृष्टिकाल में प्रकृति का स्वरूप नष्ट हो जायगा, क्योंकि गुणों में साम्य न रहकर उस समय उनमें विषमता आ जाती है, अतः वह प्रकृति कैसे ? परन्तु वस्तुतः ऐसा नहीं होता । विज्ञानमिदु ने इसी शंका के निवारणार्थ प्रकृति का लक्षण करते हुए गुणों की साम्यावस्था मात्र को प्रकृति नहीं कहा, वरन् साम्यावस्था से उपलक्षित सत्त्वादि गुणों को ही प्रकृति कहा है -- 'आचार्यवस्थोपलक्षितं गुण-सामान्यं प्रकृतिरित्यर्थः' प्रकृति का स्तादृश लक्षण उचित ही है । इसका उा सुरेशचन्द्र श्रीवास्तव्य ने भी समर्थन किया है ।

यह सर्वमान्य है कि आचार्योपलक्षित सत्त्व, रजस् और तमस् की साम्यावस्था प्रकृति है, परन्तु समस्या यह है कि विज्ञानमिदु ने इन तीनों को गुण न कहकर द्रव्य कहा है । ये वस्तुएं गुण हैं अथवा द्रव्य ? वस्तुतः ये द्रव्य हैं संयोगविभाग युक्त होने से । संयोगादि से युक्त होना द्रव्य के लिए ही सम्भव है, गुणों के लिए नहीं, इसके अतिरिक्त सत्त्वादि लघुत्वगुरुत्वादि धर्मों से भी युक्त है, हां इन द्रव्यों को सांख्य शास्त्र में पुरुष के आकारण रूप से प्रतिपादित होने के कारण गुण संज्ञा दी गई, यह अवश्य है कि इनकी गुण संज्ञा उनके परार्थ या पुरुष के भोगापूर्व के लिए होने से है । परार्थ का अर्थ है, जिसकी स्थिति दूसरे के लिए हो, अर्थात् उस पर की अपेक्षा जिसका अप्रधानभाव या गौणभाव है वे ही गुण हैं । इसी कारण सत्त्वादि गुण कहे जाते हैं । अतः सत्त्वादि गुणों की साम्यावस्था ही प्रकृति है । यह हुआ प्रकृति का स्वरूप लक्षण ।

प्रकृति का तटस्थ लक्षण करते समय सर्वप्रथम प्रकृति पद के अर्थ को समझना आवश्यक है । 'प्रकृति' इस पद में 'प्र' शब्द प्रकृष्ट वाचक (श्रेष्ठता का वाचक) है । 'प्रकृति' शब्द क्रिया या सृष्टि रूप व्यापार का वाचक है, इस प्रकार सृष्टि रूप कार्य में जो प्रकृष्ट या मुख्य परम प्रवीण (देवी) है, वही प्रकृति

१ सांख्यप्रवचनभाष्य, पृ० ४४

२ आचार्य विज्ञानमिदु और भारतीय दर्शन में उनका स्थान, पृ० १६०

३ 'सत्त्वादीनि द्रव्याणि न वैशेषिकगुणाः संयोगविभागवशात्' - सांख्यप्रवचनभाष्य पृ० ४६ ।

४ 'गुणाः इति परार्थाः' । तत्त्वकौमुदी, कारिका १२, पृ० १०३ ।



है<sup>१</sup> । यह हुआ प्रकृति का तटस्थ लक्षण । प्रकृति का स्वरूप लक्षण भी इसी प्रकार है । 'प्र' शब्द सत्त्व गुण का द्योतक है, सत्त्व के श्रेष्ठ होने से 'कृ' शब्द रज का माध्यम होने से और 'ति' शब्द क तम का द्योतक है, अन्त का होने से । इस प्रकार तीनों गुणों के समूह हैं या जो त्रिगुणात्मक है वही शक्तितत्त्व होकर सृष्टि करने से प्रकृति कही जाती है । इस प्रकार सृष्टि का जो आदि है या जो सृष्टि के आदि में विद्यमान रहती है, वही प्रकृति या प्रधान है<sup>२</sup> । अतः इन द्विविध लक्षणों से यह स्पष्ट ही है कि तीनों गुणों की साम्यावस्था ही प्रकृति है । इसका व्युत्पत्त्यात्मक अर्थ स्पष्ट ही है 'प्रकरोतीति प्रकृतिः' अर्थात् जो उत्पन्न करे वही प्रकृति है । इस प्रकार प्रकृति सभी महदादि कार्यों को उत्पन्न करती है । अतः इन कर्मों की सृष्टि का मूल है । 'प्र' उपसर्गपूर्वक 'कृ' धातु से क्तिन् प्रत्यय लेकर 'प्रकृति' शब्द निष्पन्न हुआ । इसी कारण प्रकृति को प्रधान भी कहते हैं । इसके अतिरिक्त प्रकृति को माया, शक्ति, अज्ञा, ज्ञान और अव्यक्त भी कहा गया है<sup>३</sup> प्रकृति जैसा कि उपर्युक्त लक्षण से स्पष्ट है, इसमें प्रकृति का स्वभाव अर्थ ही लिया गया है । क्योंकि त्रिगुण ही प्रकृति का स्वरूप या स्मभाव है । इनसे भिन्न इनका कोई अस्तित्व नहीं है । प्रकृति का हस्तादृश अर्थ मानने पर ही प्रकृति को एक मनोविज्ञानिक तत्त्व कहा जा सकता है, क्योंकि मनोविज्ञान मन के रूप और व्यवहार आदि को विषय बनाता है । आचार्य विश्वेश्वर लिखते हैं—<sup>४</sup> 'अव्यक्तमनोवादिनामव्यक्तमचेतनं वा मनोऽपि मनोविज्ञानस्य महदुपकारकं भवति ।' अन्यथा प्रकृति का यदि सृष्टि (मेघर, किस्सन) अर्थ किया जाय तो सृष्टि का मनोविज्ञान से कोई सम्बन्ध नहीं, मनोविज्ञान से मनोव्यापारों और व्यवहारादि पर ही प्रकाश डालता है ।

जहां तक प्रकृति के वर्णन का प्रश्न है, इसके द्विविध रूप प्राप्य हैं । एक तो सांख्य दार्शनिकों को मान्य इसका त्रिगुण रूप और दूसरा

१ देवीभागवत, द्वितीय स्कन्ध, पृ० १२६

२ 'प्रधीयतेऽस्मिन् हि कार्यजातमिति प्रधानमुच्यते' --सांख्यप्रबन्धभाष्य, पृ० ४८८

३ 'प्रकृतिः शक्तिरज्ञा, प्रधानमव्यक्तं तपो मायाऽव्येत्यादयः प्रकृतेः कार्याः' सांख्यसार, प्रमाण, तृतीय परिच्छेद, पृ० ४०१।

४ 'मनोविज्ञानमीमांसा, पृ० ७

पुराणादि में प्रतिपादित ईश्वराधिष्ठित रूप । सांख्य की प्रकृति सर्वतन्त्रस्वतन्त्र है, अर्थात् उसे सृष्टि आदि का उत्पत्ति में किसी अन्य कारण ईश्वरादि की अपेक्षा नहीं । वह जड़ होते हुए भी स्वतः पर्याप्त है । पुरुष का उससे संयोग होता है यह तो आधुनिक सांख्याचार्यों का मत है । इनसे भिन्न पौराणिक सांख्य प्रकृति को देवी स्वरूप और परब्रह्म अर्थात् परमात्मा को उसका अधिष्ठाता रूप से स्वीकार करते हैं । इसका वर्णन कोटिशः पुराणों में हुआ है । देवीभागवत में देवी ने स्वतः उपदेश करते हुए अपनी विभिन्न संज्ञाओं को स्पष्ट किया है । वह कहती है कि वह पहले सत् चिद्रूप कहलाती थी, तत्पश्चात् उसा में माया नामक एक शक्ति स्वयं प्रकट हुई<sup>१</sup> । इसी शक्ति को विविध आचार्यों ने विविध संज्ञाओं से कहा । इस प्रकार उस(माया) शक्ति का ज्ञान, माया, प्रधान, प्रकृति, शक्ति और अजा नाम पड़ा । उसी को कुछ विचारकों ने अविद्या भी कहा । वही शक्ति अव्यक्त या अव्याकृत है तथा सभी का कारण या तत्त्वों का आदि है<sup>२</sup> ।

उपर्युक्त वर्णन से स्पष्ट है कि यह प्रकृति एक साधारण त्रिगुणात्मिका प्रकृति ही नहीं, वरन् देवी का साक्षात् स्वरूप है । यह प्रकृति-रूपिणी देवी परब्रह्म का वामांग है और पुरुष दक्षिणांग<sup>३</sup> । यह प्रकृति सांख्य-योगदर्शनों में वस्तुतः एक प्रकृति रूप से ही ग्राह्य है, परन्तु पुराणकार ने उसमें पांच देवियों के रूप को ग्रहण किया है-- वे पांच हैं-- दुर्गा, राधा, लक्ष्मी, सरस्वती और सावित्री । इस प्रकार प्रकृति इन पांचों देवियों के रूप को धारण करती है । साथ ही इन्हीं पांच देवियों तक सीमित नहीं, वरन् मूलप्रकृति के आदेशानुसार वह भक्तों के अनुरोध पर उन पर कृपा करने के लिए गंगा, तुलसी, जरत्कारु, देवसेना, मातृका, मंगलचण्डी, काली आदि अनेक देवियों के रूप को प्राप्त होती है । इतना ही नहीं, इसके अतिरिक्त संसार की सभी नारियों में आचार्य वेदव्यास ने उसी प्रकृति का दर्शन किया<sup>४</sup> । अब जिज्ञासा होती है कि प्रकृतिविषयक ऐसे वर्णन से

---

|   |             |                 |         |
|---|-------------|-----------------|---------|
| १ | देवी भागवत- | द्वितीय स्कन्ध, | पृ० ८५  |
| २ | „           | „               | पृ० ८६  |
| ३ | „           | „               | पृ० ८७  |
| ४ | „           | „               | पृ० १२७ |
| ५ | „           | „               | पृ० १२८ |

ऐसा प्रतीत होता है कि प्रकृति अनेक है, क्योंकि अनेक देवी के रूपों को धारण करती है । अतः प्रकृति का अनेकत्व स्वीकार करना आवश्यक है, परन्तु जहाँ तक सांख्यशास्त्र का प्रश्न है, सांख्य दार्शनिक प्रकृति को एक ही मानते हैं<sup>१</sup> और उन्हें एक प्रकृति और एक पुरुष इस प्रकार दो तत्त्व दृष्ट हैं । इन दोनों विरोधी अनेकत्व और एकत्व रूप धर्मों का एक साथ एक स्थल पर रहना सम्भव नहीं । अतः यह निश्चय करना आवश्यक है कि प्रकृति एक है या अनेक । इस शंका का समाधान भिद्वा आदि अनेक विद्वानों ने किया है । प्रकृति अनेक है, सभी सृष्टियों के आदि में प्रकृति अवश्य रहती है, किन्तु वे सभी प्रकृतियाँ अभिन्न हैं, उनके व्यक्तित्व मात्र का भेद है । अतः व्यक्तित्व भेद स्वीकार करने पर भी प्रकृति के एकत्व सिद्धांत की हानि नहीं होती । इसका समर्थन एक लौकिक उदाहरण से हो जाता है -- जिस प्रकार वन के कोई वृक्ष विभिन्न ऋतुओं में भिन्न-भिन्न व्यवितत्व रखते हैं, अतः ऋतु भेद से उनमें भेद अवश्य प्रतीत होता है, परन्तु उनके व्यक्तित्व का ही भेद है । वस्तुतः वह एक ही है, उसी प्रकार प्रकृति भी यथार्थतः अभिन्न या एक ही है<sup>२</sup> । जहाँ तक प्रधान के एकत्व का प्रश्न है, सभी ने इसी मत का समर्थन किया है । प्रधान एक है, अनेक नहीं । प्रधान के विषय में ऐसा प्रश्न करना सर्वथा असंगत है, क्योंकि संस्था का व्यवहार तो बुद्धि का अपेक्षा से होता है । अर्थात् जो अभिन्न या समान बुद्धि को उत्पन्न करे वह एक और जो भिन्न-भिन्न बुद्धि को उत्पन्न करे वह अनेक । प्रधानावस्था में त्रिविध गुण साम्य को प्राप्त कर अपनी विशिष्टताओं को त्यागकर अभिन्न या समान बुद्धि उत्पन्न करते हैं, अर्थात् प्रधान एक है । परन्तु सृष्टिकाल में वे ही गुण विशेषताओं से युक्त होकर परस्पर उपकार से सम्बन्ध से सहित होकर व्यक्तादि भिन्न-भिन्न पदार्थों को उत्पन्न करते हैं<sup>३</sup> । यदि यह कहा जाय कि अनेक पुरुष होने से उनके अनेक शरीरों की उत्पत्ति

१ तत्त्वकौमुदी, का० १०, पृ० १६५

२ अनेकत्वं सगमिदेऽप्यभिन्नसत्त्वम् । अतः प्रकृतेरनेकव्यक्तिकत्वेऽपि नेकत्वज्ञातिः सांख्य प्रवचनभाष्य, पृ० ८६ ।

३ आचार्य विज्ञानभिद्वा और भारतीय दर्शन में उनका स्थान, पृ० १६५

४ युक्तिदीपिका, पृ० ६६

के लिए अनेक प्रधान को मानना चाहिए । अर्थात् एक-एक प्रधान या प्रकृति प्रति-शरीर को उत्पत्ति के लिए आवश्यक है । यह उपपन्न नहीं, क्योंकि किसी प्रमाण से यह सिद्ध नहीं किया जा सकता कि एक प्रकृति एक ही शरीर को उत्पन्न करे । यह प्रत्यक्षगोचर है नहीं, स्तब्धिषयक कोई लिंग भी अप्राप्य और साथ ही किसी आप्तजन व ने स्तब्धिषयक उपदेश भी नहीं किया । प्रमाणाभाव के साथ-साथ जब एक ही प्रधान से सम्पूर्ण सृष्टि का होना सम्भव है, प्रधान को अनेक मानना कल्पनागौरव ही होगा । प्रधान अपरिमित या व्यापक है अतः सभी पुरुषोप-योगी शरीरादि का उत्पत्ति में सक्षम है । अतः प्रधान एक है । प्रतिशरीर प्रधान को भिन्न मानने में प्रधान में अनवस्था का भी प्रसंग होगा<sup>१</sup> । षड्दर्शनसमुच्चय को टीका में श्री गुणार्थ ने भी ऐसा ही विचार प्रकट किया है । कुक्कु<sup>२</sup> सांख्याचार्य प्रकृति को प्रतिपुरुष या प्रत्यात्मा भिन्न-भिन्न मानते हैं, ऐसे आचार्यों को उन्होंने भूला आचार्य कहा है । सांख्य के मूल प्रवर्तक कपिल ने भी प्रकृति को एक ही कहा है । अधिकतर आचार्य इसी मत के पोषक हैं । राजेश्वर शास्त्रा ने भी इसी मत का समर्थन किया है अतः प्रकृति एक ही है<sup>३</sup> ।

अब देखना यह है कि विभिन्न पुराणों और स्मृतियों में प्रकृति के आविर्भाव का कथन हुआ है । यदि प्रकृति उत्पन्न होती उसके अनादि और अब होना सम्भव नहीं है, अतः उसे अनादि कैसे कहा गया । इस शंका का समाधान देवीभागवतपुराण के एक आस्थान से ही हो जाता है । नारद जी ने भगवान् नारायण से पूछा कि प्रकृति का आविर्भाव कैसे होता है तथा उसके पांच रूपादि कैसे हुए<sup>४</sup> । इस प्रश्न का उत्तर देते हुए श्री नारायण ने कहा -- जैसे

१ युक्तिदीप्ति, पृ० १४१

२ ब्रह्मवैवर्तपुराण, पृ० १०१

३ देवीभागवतपुराण - द्वितीयखण्ड, पृ० १२७

४ मनुस्मृति, पृ० ६

५ देवीभागवत, द्वितीय खण्ड, पृ० १४३

आत्मादि नित्य है, ठीक उसी प्रकार परब्रह्म की सनातनी लीला प्रकृति भी नित्य है । प्रकृति परमात्मा के समान है । अर्थात् परमात्मा के समान ही प्रकृति भी नित्या, अनादि और अजा है । सदा उसी सर्वतन्त्र स्वतन्त्र परमात्मा के साथ अभिन्न रूप से प्रतिष्ठित रहती है<sup>१</sup> । अतः प्रकृति का आविर्भाव नहीं होता, वह नित्य है । सृष्टि काल में वह अपने सूक्ष्म रूप से स्थूल हो जाती है, अर्थात् अव्यक्त से व्यक्त महदादि उत्पन्न होते हैं ।

अन्य पुराणों में भी प्रकृति का विविध रूप से प्रतिपादन हुआ है । अब प्रश्न यह है कि प्रकृति को ये संज्ञारं क्यों प्राप्त हुई ? प्रकृति का आदि नहीं, क्योंकि सभी महदादि कार्य उत्पत्ति क्रमानुसार अपने-अपने कारण में लीन हो जाते हैं, अर्थात् महत् तत्त्व स्वकारण प्रकृति में लय को प्राप्त होता है । यदि प्रकृति का भी आदि या जन्म मानें, तो प्रकृति का भी किसी अन्य तत्त्व में लय मानना होगा, वह तत्त्व कौन है जिसमें इसका लय हो और उसका क्या स्वरूप है, इसे स्पष्ट करना दुष्कर है । प्रकृति त्रिगुणात्मक है, अतः इसका कारण भी त्रिगुणात्मक ही होना चाहिए । जब प्रकृति भी त्रिगुणस्वरूप है और उसका कारण भी त्रिगुण ही है, उन दोनों के बीच कार्यकारणभाव कैसे सम्भव है । अतः प्रकृति अजा या अनादि है । सूत्रकार ने १।६७ सूत्र में प्रकृति को ही मूलकारण कहा है । प्रकृति २३ तत्त्वों का मूल है, परन्तु स्वयं वह अमूल अर्थात् निष्कारण है । कारणहीन होने से वह अनादि और अजा है । योगभाष्यकार व्यास ने भी इसका समर्थन किया है । यदि प्रकृति से पर उसके कारणरूप से कोई तत्त्व मानें, तब तो उस तत्त्व का भी कोई अन्य कारण होगा, इस प्रकार इस कारणकार्यपरम्परा का कहीं अन्त न होगा और अनवस्था दोष भी होगा । इस अनवस्था के निवारणार्थ प्रकृति को ही परमतत्त्व मानना उपयुक्त है ।

प्रकृति त्रिगुण स्वरूप है न कि तीनों गुण प्रकृति के धर्म । ये गुण प्रकृति के धर्म नहीं हो सकते, क्योंकि ऐसा स्वीकार करने पर धर्मों से

१ देवीभागवत-द्वितीयखण्ड, पृ० १४३

२ विष्णुपुराण- प्रथम खण्ड, पृ० ४८

अतिरिक्त धर्मी की पृथक् सच्चा स्वीकार करनी होगी, जिसमें धर्म रहते हैं । प्रकृति के विविध त्रिगुणों के पृथक् हो जाने पर कुछ शेष नहीं जिसको धर्मी के रूप से ही स्वीकार करे । अतः गुण प्रकृति के धर्म नहीं बरन् तद्रूप ही है ।

#### (ख) महत् तत्त्व का प्रथम विकारत्व

अव्यक्त तत्त्व के स्वरूप-वर्णन के पश्चात् व्यक्त तत्त्वों का प्रसंग है । परन्तु व्यक्त तत्त्व तो अनेक हैं, उसमें किसका वर्णन पूर्व और किसका बाद में करना है, इसे ही निश्चय करना आवश्यक है । यदि इस सृष्टि-क्रम के अनुसार प्रकृति से सर्वप्रथम महत् की, महत् से अहंकार और अहंकार से इन्द्रियों और तन्मात्राओं की सृष्टि होती है । अतः सर्वप्रथम महत् का ही वर्णन करना उपयुक्त होगा । परन्तु प्रश्न यह है कि क्या कारण है कि प्रकृति से सर्वप्रथम महत् की ही उत्पत्ति हो । इस विषय पर विचार करना आवश्यक है । जिस क्रम से इन तत्त्वों की उत्पत्ति होती है, उसी के विलोम क्रम से इनका प्रलयकाल में लय भी । प्रत्येक कार्य अपने कारण में लीन होता हुआ उसे अव्यक्त या सूक्ष्म सिद्ध करता है । यह निश्चित है कि जिस क्रम से इन तत्त्वों की उत्पत्ति होती है, तद्विपरीत क्रम से ही लय भी । इस प्रलयक्रम का उल्लेख अय्यास्वामी शास्त्री ने भी स्वकृत परमार्थ के अनुवाद में किया है ।

उपर्युक्त सृष्टि और प्रलय का यह क्रम सभी आचार्यों को मान्य है, परन्तु किसी ने इसको प्रमाणों से सिद्ध करने का प्रयास नहीं किया । क्या कारण है कि प्रकृति से जन्म होने पर सर्वप्रथम महत् की ही उत्पत्ति होती है अहंकार की नहीं । इस प्रश्न का उत्तर अथावधि किसी आचार्य ने नहीं दिया ।

१ 'सत्त्वादीनामसर्वतत्त्वं तद्रूपत्वात्' सांख्यसूत्र ६।३६, पृ० २५२

२ तत्त्वकौमुदी, पृ० १६४

३ महामारत—शान्तिपर्व, पृ० ६६२

४ सुवर्णसप्ततिशास्त्र, पृ० १४



यहां तक कि प्रसिद्ध भारतीय दार्शनिक डा० राधाकृष्णन् ने भी लिख दिया कि इस सृष्टिक्रम को तर्कतः या प्रमाणतः सिद्ध करना असम्भव है<sup>१</sup>। यद्यपि उन्होंने इसे सिद्ध करने का कुछ प्रयास किया और इसकी सिद्धि के लिए आचार्य वाचस्पति की सहायता ली। वाचस्पति मिश्र ने कहा है--<sup>२</sup> इन्द्रियों का बाह्यार्थों से सन्निकर्ष होने पर सर्वप्रथम मन उसका संकल्प करता है, अर्थात् मन के द्वारा उस पदार्थ का संदिग्ध या अस्पष्ट ज्ञान होता है। तत्पश्चादेव अहंकार उसका स्पष्ट ज्ञान प्राप्त करता है और अन्ततोगत्वा बुद्धि द्वारा<sup>३</sup> निश्चय या अव्यवसाय होता है। इस मत से अन्य सभी आचार्य सहमत हैं। किसी पदार्थ से इन्द्रियों का सन्निकर्ष होने से सविकल्पक या निश्चयात्मक ज्ञान असम्भव है, कृमिक ज्ञान होता है। अतः सर्वप्रथम निर्विकल्पक या मन की सहायता से संशयात्मक ज्ञान, तत्पश्चादेव निश्चय। अतः यह निश्चित है कि बुद्धि ही श्रेष्ठ है। बुद्धि के निश्चय के बिना प्राणी किसी भी कार्य में प्रवृत्त नहीं हो सकता। यदि अहंकार को ही प्रथम मानें या यही प्रकृति का प्रथम विकार हो तो अभिमान होने पर ही प्राणी का प्रवृत्ति हो जाय, निश्चय इस का क्या आवश्यकता? अथवा संशय होने के पश्चात् ही निश्चय हो जाय और तब अभिमान। परन्तु ऐसा नहीं होता। अतः प्रत्यक्ष प्रमाण से भी यह सिद्ध है कि अहंकार के पश्चात् ही निश्चय होता है और यही सभी आचार्यों का भी मान्यता है। अतः अहंकार को प्रथम विकार मानना अयुक्त ही है। बुद्धि या महत् ही प्रकृति के निकटतम है, क्योंकि चिन्मय का प्रवृत्ति के लिए महत् की सहायता अनिवार्य है, अतः प्रकृति का प्रथम परिणाम महत् ही है।

१ The different principles of the Sankhya system cannot be logically deduced from Prartti, and they seem to be set down as its products, thanks to historical accidents. There is no deductive development of the products from the one Prakrti-  
-----" Indian Philosophy by Radhakrishnan Page. 274.

२ तत्त्वकोमुदी, पृ० २५०

३ गौडपादभाष्य, पृ० २८, सांख्यचन्द्रिका, पृ० २६

‘महदारब्धमायं कार्यं तन्मनः’ १।७१ सांख्यसूत्र । शान्तिपर्व, पृ० ६६७, कूर्मपुराण पृ० ४६२, श्रीमद्भागवत, पृ० २३६ ।

सांख्यशास्त्र में प्रकृति महदादि के बीच प्रकृतिविकृतिभाव<sup>१</sup> या कार्यकारणभाव का प्रतिपादन किया गया है, अर्थात् प्रकृति ही मूल कारण है<sup>२</sup> । और महत् उसका कार्य<sup>३</sup> । कार्यकारणभाव तभी सम्भव है, जब कि कारण पूर्वभावी हो और कार्य पश्चाद्भावी क्योंकि 'यत् पूर्वभावी<sup>४</sup> तत् कारणं यच्च पश्चाद्भावी तत्कार्यम्'<sup>५</sup> । प्रकृति अनादि और कारणरहित है<sup>६</sup> । उसका कभी आदि अन्त संभव नहीं और महदादि अनित्य और सादि हैं<sup>७</sup> । प्रकृति का पूर्वभावित्व स्पष्ट है आदि होने से । अतः प्रकृति ही कारण है और महदादि कार्य ।

रौघक्रम में भी जब कोई पदार्थ जिसमें लोभ होता है, वह उसका कार्य होता है और निरोध काल में पंचमहामुक्तों का तन्मात्राओं में, तन्मात्राओं का और इन्द्रियों का अहंकार में अहंकार का महत् और महत् का प्रकृति में लय शास्त्रप्रतिपादित है । प्रकृति विकार हो नहीं सकती अनादि होने से और साथ ही इसको विकार मानने में इसके भी कारण का प्रश्न होगा । तत्पश्चात् इसके कारण के भी कारण का इस प्रकार की अवस्था होगी । अतः प्रकृति के पश्चात् होने वाला महत् ही प्रथम विकार होगा । इस प्रकार महत् के प्रथम विकारत्व की सिद्धि प्रत्यक्ष प्रमाण से हो गई । जब प्रत्यक्षतः यह सिद्ध है, तब अनुमानादि से सिद्ध करने की आवश्यकता ही नहीं<sup>८</sup> । क्योंकि अनुमानादि प्रमाण प्रत्यक्ष की सहायता की अपेक्षा रखते हैं<sup>९</sup> । तथापि अत्यन्त संक्षेप में अनुमान प्रमाण से इसे सिद्ध करना आवश्यक ही है ।

१ सांख्यकारिका, पृ० ६३

२ 'प्रकृतेराधोपादानताऽन्येषां कार्यत्वश्रुतेः' सांख्यसूत्र ६।३२, पृ० २५०

३ सांख्यसूत्र-युगपन्नायमानयोर्वा न कार्यकारणभावः, १।३८, पृ० २८

४ तत्त्वकौमुदी, पृ० १६५

५ 'हेतुमदीनित्यमव्यापि सक्रियमनेकमाश्रितं लिङ्गम्' -सांख्यसूत्र १।११४, पृ० ८३

६ तत्त्वकौमुदी, पृ० १०२



सांख्यसूत्रों १।६२-६५<sup>१</sup> में सूत्रकार ने बताया है कि महत् अहंकारादि कार्यों से उनके कारणों का अनुमान प्रमाण से बोध होता है। इस अनुमान का स्वरूप क्या है? इसपर सूत्रकार ने प्रकाश नहीं डाला, वृत्तिकार विज्ञानमिद्ध ने अवश्य स्पष्ट किया। बाह्य और आभ्यन्तर<sup>२</sup> इन्द्रियों से और पंचतन्मात्राओं से उसके कारण अहंकार का अनुमान होता है। अनुमान का स्वरूप इस प्रकार है। स्कादशेन्द्रियां और तन्मात्राएं अभिमान से युक्त द्रव्य रूप उपादान कारणवाली हैं कार्य होते हुए भां अभिमान से युक्त होने के कारण। अतः इन्द्रियों के और तन्मात्राओं का कारण अभिमान से युक्त ही हो सकता है। जो पदार्थ अभिमान रूप कार्यद्रव्यवाला नहीं है वह अभिमान रूप कारणवाला भी नहीं है। अतः अन्वय व्यतिरेक से भां इन्द्रियों और तन्मात्राओं के कारणरूप से अहंकार का ज्ञान होता है। अतः अहंकार हां इनसे सूक्ष्म और पूर्ववर्ती पदार्थ है<sup>३</sup>। इसी प्रकार अहंकार रूप कार्य से उसके कारणभूत महत् का अनुमान होता है। अतः महत् ही अहंकार से सूक्ष्म और पूर्ववर्ती है। इसी प्रकार अनुमान के ही आधार पर महत् के कारण रूप से प्रकृति को सिद्ध कर सकते हैं। यदि महत् प्रकृति का प्रथम विकार न हो, महत् के कारण रूप से प्रकृति का बोध नहीं होना चाहिए, परन्तु महत् से प्रकृति का ही अनुमान प्रमाण से बोध होता है<sup>४</sup>। सुखदुःखमोहधर्मिणी बुद्धि सुखदुःखमोहात्मक पदार्थ से उत्पन्न है, कार्य होते हुए सुखदुःखमोहात्मक होने से कान्तादि के समान। इस प्रकार प्रत्यक्ष के साथ-साथ अनुमान भी महत् को प्रकृति का प्रथम विकार सिद्ध करता है। यदि सांख्यप्रतिपादित सृष्टिक्रम उपयुक्त न मानकर अहंकार

१ सांख्यसूत्र, पृ० ४६-५२

२ बाह्याभ्यन्तराभ्यां तैरहंकारस्य - सांख्यसूत्र १।६३, पृ० ४८

३ तेनान्तःकरणस्य सांख्यसूत्र १।६४, पृ० ४९

४ सांख्यप्रवचनभाष्य, सूत्र १।६५, पृ० ५१

या इन्द्रियों को प्रथम विकार मानें, अनुमान से भी अहंकार या इन्द्रियों के कारणरूप से प्रकृति की ही सिद्धि होनी चाहिए न कि महदादि की । इस स्थल पर ही यह स्पष्ट कर देना आवश्यक है कि महत् तो प्रथम विकार है परन्तु महत् के पश्चात् अहंकार को ग्रहण करना उपयुक्त है या नहीं । महत् के समान ही अहंकार को भी महत् के विकार रूप से प्रत्यक्ष और अनुमान प्रमाण से सिद्ध कर सकते हैं । किसी भी पदार्थ से इन्द्रियों का सन्निकर्ष होने पर सर्वप्रथम संशय कि या अस्पष्ट ज्ञान ही होता है, तत्पश्चात् उसके कुछ निकट जाने पर अहंकार या अभिमान, तब निश्चय । यदि मन की महत् का विकार मानें तो निश्चय के पूर्व संशय ही होना चाहिए । जब तक उस पदार्थ का स्पष्ट ज्ञान ही नहीं, अर्थात् जब साधक संशय में है, अभिमान किस बात का ? जब स्पष्ट ज्ञान ही नहीं है कि यह पदार्थ है क्या ? उसमें अहंभाव कैसे हो सकता है ? अर्थात् कुछ निकट जाने पर जब कुछ पदार्थ का किंचित् स्पष्ट ज्ञान होता है तभी उसमें अभिमान या अहंभाव सम्भव है । जब महत् के विकार रूप से अहंकार को ही स्वीकार करना चाहिए, अहंकार ही महत् के निकटतम है । अनुमान प्रमाण से भी अहंकार के कारण रूप से महत् का अनुमान होता है । यदि सृष्टिक्रम में महत् के पश्चात् अहंकार का क्रम न होकर मनादि का हो, मनादि के कारण रूप से महत् का अनुमान होना चाहिए । परन्तु ऐसा नहीं । अनुमान इस प्रकार है-- अहंकार निश्चय से युक्त द्रव्य रूप उपादान कारण वाला है, कार्य होते हुए निश्चयात्मक होने से । जो निश्चयकार्य द्रव्य नहीं है, वह निश्चयरूप उपादान कारण वाला भी नहीं जैसे पुरुषादि । इस प्रकार भी ऐसा निश्चित है कि महत् के पश्चात् अहंकार को मानना उचित ही है ।

इस प्रकार इन्द्रियों के कारण रूप से अहंकार को सिद्ध करना सहज ही है । सर्वप्रथम बाह्यार्थों से इन्द्रियों का ही सन्निकर्ष होता है, तत्पश्चात् मन संकल्प करता है तत्पश्चादेव अहंकार । यदि अहंकार को इन्द्रियादि का कारण न मानें या इन्द्रियों को इसके पूर्व ही मानें, तो बाह्यार्थों से

सर्वप्रथम इन्द्रियों का सन्निकर्ष ही नहीं होना चाहिए । जब तक इन्द्रियार्थ सन्निकर्ष ही न हो अमिमान या निश्चय कुछ भी नहीं हो सकता । जब सन्निकर्ष ही नहीं अमिमान या निश्चय किस वस्तु का ? अर्थात् किसी कार्य के ज्ञान के लिए इन्द्रियों का उससे सन्निकर्ष परमावश्यक है । इन्द्रियों के अभाव में अन्तःकरण साक्षात् उस पदार्थ से सम्बन्ध नहीं कर सकते । उनका सम्बन्ध तो इन्द्रियों के द्वार से ही सम्भव है । यदि इन्द्रियों के अभाव में सन्निकर्ष और ज्ञान सम्भव हो तब तो अन्धों को भी पदार्थों का ज्ञान होना चाहिए, बधिरों में भी श्रवण रूप क्रिया होनी चाहिए, क्योंकि अन्धे और बहरे व्यक्तियों में चक्षु और श्रोत्र रूप इन्द्रियों का ही अभाव है न कि अहंकार, बुद्धि का । प्रत्यक्षतः ऐसा नहीं देखा जाता अर्थात् अन्धे को पदार्थों का ज्ञान और बहरों को श्रवण का ज्ञान नहीं होता । अतः सृष्टिक्रम में अहंकार के पश्चात् इन्द्रियों का ही क्रम उचित है । कार्य होते हुए अमिमान से युक्त होने कारण साक्षाद्विन्द्रियां और तन्मात्राएं अमिमान से युक्त द्रव्यरूप उपादानकारण-वाली है । अतः इन्द्रियों और तन्मात्राओं की उत्पत्ति मानना सर्वथा युक्तिसंगत है । यही बात भूतों की, पंचभूत स्थूल है, अतः सूक्ष्म तन्मात्राओं से उनकी उत्पत्ति सर्वथा स्वीकार्य है । सूक्ष्म तन्मात्राओं को उनके पश्चात् या भूतों के कार्य रूप से स्वीकार नहीं कर सकते । कारण सदैव कार्य से सूक्ष्म होता है । साथ ही पंचाहा-भूत उपर्युक्त २५ तत्त्वों में स्थूलतम है और बाह्येन्द्रियों के ग्राह्य भी हैं । यह सम्पूर्ण विश्व इन्हीं पांचों का परिणाम है । अतः इन्हीं को सृष्टिक्रम का अंतिम तत्त्व कह सकते हैं । अनुमान से भी ये तन्मात्र के कार्य हैं । अनुमान का स्वरूप इस प्रकार है-- अपकर्षकाष्ठापन्न स्थूलभूत अपने विशेष गुण से युक्त द्रव्यरूप उपादान वाले हैं । स्थूल होने से घटपटादि के समान है । अर्थात् आकाश का कारण शब्द उसके विशेष गुण से युक्त, वायु का कारण स्पर्श उसके विशिष्ट गुण से युक्त इस प्रकार अन्य तीन भी । इस पंचभूतों के कारण रूप से तन्मात्राओं का अनुमान होता है । बुद्धि के द्वारा निश्चय करने के लिए इन्द्रियार्थसन्निकर्ष आवश्यक है यह पूर्व ही स्पष्ट हो गया है । इन्द्रियार्थसन्निकर्ष के लिए इन्द्रिय और अर्थ का विषय इन द्विविध तत्त्वों का अस्तित्व अनिवार्य है, अतः इन्द्रियों की सचा सिद्ध ही हो चुकी, इन विषयों या इन भूतों की भी सिद्ध हो गई । इन्द्रियों के विषय रूप से इनको-----

स्वीकार करना आवश्यक है । इस प्रकार इन्द्रियों के पश्चात् इन्हें मानना चाहिए । अतः तन्मात्राओं से इनकी उत्पत्ति का सिद्धान्त उपयुक्त ही है । अन्ततोगत्वा यह कहा जा सकता है कि सांख्याचार्यों को अभिमत यह दृष्टि क्रम सर्वथा युक्तिसंगत है ।

(ग) व्यक्त तत्त्वों का स्वरूप :--

महत्  
---

महत् प्रकृति का प्रथम विकार है । यह उपर्युक्त विवेचन से ही स्पष्ट है<sup>१</sup> । अतः सर्वप्रथम महत् का ही लक्षण करना चाहिए । महत् अहंकारादि के लक्षण के पूर्व यह जानना आवश्यक है कि इनके जो लक्षण हैं, वही उनका कार्य भी । इस प्रकार इनके कार्य या वृत्ति और उनके लक्षण या वृत्तिमान् में पूर्ण अभेद है<sup>२</sup> ।

यह स्पष्ट है कि महत् का कार्य है, निश्चय करना, क्योंकि व्यावहारिक स्तर पर बुद्धि या महत् अव्यवसाय या निश्चय करते ही प्रतीत होते हैं-- जैसे अन्धकार में स्थाणु को देखकर भ्रम होता है, 'स्थाणु है या पुरुष' । तत्पश्चात् मन में संशय बना रहता है । अन्ततोगत्वा उसके निकट आने पर उसके आकारों को देखकर बुद्धि पूर्णरूपेण निश्चय कर लेती है, यह स्थाणु ही है, पुरुष नहीं । अतः अव्यवसाय बुद्धि का कार्य है, यही उसका लक्षण भी होगा । बुद्धि को शास्त्रों में अनेक स्थलों पर अव्यवसायात्मिका या निश्चयात्मिका कहकर सम्बोधित किया गया है । सांख्यसूत्रकार ने इसका स्पष्ट लक्षण किया है, और विज्ञानमिद्व ने भी

१ 'महदाख्यमार्थं कार्यं तन्मनः'—सांख्यसूत्र १।७१, पृ० ५७

२ युक्तिदीपिका, पृ० २६

३ योगवासिष्ठ--पंचम स प्रकरण, पृ० ११६

४ 'अव्यवसायो वृत्तिः'—सांख्यसूत्र--२।१३, पृ० १-२०

५ 'महत्तत्त्वस्य प्राधान्येनासाधारण्येन चाव्यवसायो वृत्तिः'—सांख्यसार, पृ० ३०७

इसका समर्थन किया । कारिकाकार ने भी सारंथसूत्र को उद्धृत किया है । इनके पूर्व और पश्चात् के सभी आचार्यों गौडपाद, माठर, युक्तिदीपिकाकार, कमल बल-<sup>२</sup> रामोदासीन आदि ने भी इसका समर्थन किया है, यह उपयुक्त हो है । महामारत और पुराणों में भी बुद्धि के निश्चयरूप कार्य का उल्लेख हुआ है । बुद्धि के विविध पर्यायों को भी कुछ आचार्यों ने स्पष्ट किया । भावागणेश ने महत् का त्रिविध लक्षण किया है— इस प्रकार त्रिगुणात्मक प्रकृति का त्रिगुणात्मक प्रथम विकार या कार्य ही बुद्धि है, यह हुआ बुद्धि का प्रथम लक्षण । निश्चय रूप कार्य वाला अन्तःकरण ही बुद्धि है, यह द्वितीय लक्षण और बुद्धि के धर्मज्ञानवेराग्यादि गुणों का योग होने से उसकी महत् संज्ञा यह है तृतीय लक्षण । भावागणेशकृत बुद्धि का तृतीय लक्षण उपयुक्त नहीं प्रतीत होता, क्योंकि यह अतिव्याप्ति दोष से दूषित है । यदि धर्मज्ञानवेराग्यादि से युक्त होना बुद्धि का लक्षण हो, तब तो सिद्ध योगी जन भी इन धर्मादि से युक्त होते हैं । अतः उन्हें भी महत् कहना होगा । अतः यह लक्षण दूषित है । साथ ही यह लक्षण, लक्षण की कसौटी पर खरा नहीं उतरता । 'लक्षणन्त्वसाधारणधर्मवचनम्' या पदार्थ के असाधारण धर्म का कथन करना ही उस पदार्थ का लक्षण है, अर्थात् जो धर्म उस पदार्थ को अन्य सभी सजातीय, विजातीय पदार्थों से व्यवच्छिन्न करता है । वही उस पदार्थ का लक्षण है । धर्मादि गुणों से युक्त होना बुद्धि का असाधारण धर्म नहीं हो सकता । क्योंकि वह सिद्ध योगी पुरुषों में भी व्याप्त है । अतः धर्मादियुक्तत्व को बुद्धि के लक्षण के रूप में नहीं स्वीकार किया जा सकता, हां यह अवश्य कह सकते हैं कि धर्मादि श्रेष्ठ गुणों से युक्त होने के कारण बुद्धि की 'महत्' संज्ञा हुई । अतः बुद्धि निश्चयात्मिका है । बुद्धि को मति, मन, महत्, ब्रह्मा, <sup>५</sup> प्रज्ञा, बुद्धिवृत्तिः, स्थातिः, प्रज्ञा, स्मृति आदि अन्य संज्ञाएं भी दी गईं । बुद्धि को मन भी कहते हैं, परन्तु ग्यारहवां

१ सारंथकारिका २३, पृ० २२६

२ महामारत--मीमांसापर्व, पृ० १३५

३ कूर्मपुराण, पृ० ४८६, वायुपुराण, पृ० ६७

४ तर्कमाषा, पृ० ८

५ सारंथसूत्र--१।७१, पृ० ५७

इन्द्रिय संशयात्मक मन के समान बुद्धि को संशयात्मिका न समझना चाहिए । उसको मन संज्ञा उसके चिन्तन-मनन रूप व्यापार के कारण है । बुद्धि का अव्यवसाय रूप कार्य चिन्तन या मनन का ही एक रूप है । अतः बुद्धि को मन भी कहते हैं, सूत्रकार ने त्वयं भी बुद्धि को मन संज्ञा दी है । योगवासिष्ठ में चित्त, अहंकार और बुद्धि आदि भी मन के पर्याय रूप से कहे गए हैं । अर्थात् मन जिस समय जिस प्रकार की क्रिया करता है, तदनुसार ही उसका नाम भी है । डा० आत्रेय के अनुसार बुद्धि, चित्त, अहंकार, कर्म, कल्पना, स्मृति और वासनादि मन के पर्याय हैं<sup>१</sup> । उनके अनुसार मन ही सब प्रकार के दुःख-सुखों का उत्पादक है । मन के हाँथोंही बन्ध और मोक्ष है । यह उचित ही है, क्योंकि यदि मन से तात्पर्य स्कादशेन्द्रियमात्र से न लेकर चित्त सामान्य से लिया जाय, तो बन्ध मोक्ष सुख-दुःखादि चित्त के धर्म तो हैं ही । अतः चित्त ही इनका कारण है । इस प्रकार योगवासिष्ठ में मन पद का प्रयोग चिन्तनामान्य के लिए हुआ है, परन्तु मन का स्वरूप निश्चय करते समय मन के संकल्प-विकल्पात्मक पक्ष का ही प्राधान्य है । अतः संकल्प करने करने का नाम मन है, मन संकल्प से भिन्न कुछ नहीं है, जैसे जल द्रव्यत्व से और वायु स्पन्दन से भिन्न कोई दूसरा पदार्थ नहीं । जहाँ संकल्प है, वहाँ मन है । अतः यह स्पष्ट है कि मन प्रधानतः इन्द्रिय को ही कहते हैं । संकल्प करना उसी का धर्म है न कि बुद्धि आदि का । हाँ इनका भी मन शब्द से कथन होता है मननात्मक होने से । यह महत् भी तीन प्रकार का होता है — राजस्, सात्त्विक और तामस् । महत् के इन त्रिविध प्रकारों का उल्लेख उसके गुणों की प्राधान्य के आधार पर हुआ है । अतः सत्त्वगुण की प्रधानता होने पर सात्त्विक, तमस् के आधिक्य पर तामस और रजस् का आधिक्य होने पर राजस । इस प्रकार त्रिविध प्रकार हैं । पुराणादि में इन तीनों प्रकारों को ब्रह्मा, विष्णु और महेश रूप त्रिविध देवता कहा गया है । ये देवता ही अहंकारोपाधिक होकर सृष्टि संहारादि करते हैं । आचार्य विज्ञानभिक्षु ने भी सारंथसार के प्रारम्भ में ही मंगलाचरण करते हुए महत् को स्वयम्भूः ईश्वर

१ 'योगवासिष्ठ और उसके सिद्धान्त', पृ० २२४-२२६

या देवता रूप कहा है<sup>१</sup> । पुराणों में किया गया यह वर्णन उपर्युक्त नहीं प्रतीत होता, क्योंकि सांख्ययोगदार्शनिक महदादि को जड़ या अचेतन ही मानते हैं । पुराण प्रतिपादित देवता चेतन रूप है अतः इस परस्पर विरोधी पदार्थों का स्वेक्य कैसे सम्भव है ? अर्थात् महदादि ब्रह्मादि रूप नहीं हो सकता । परन्तु ऐसा प्रतीत होता है कि ये सांख्यिकादि त्रिविध प्रकार स्वयं देवता स्वरूप नहीं है वरन् इन तीनों की उपाधि से उपहित चैतन्य विशेष उपर्युक्त त्रिविध देवरूप हैं । इस चैतन्य का ही ब्रह्मादि संज्ञाओं से कथन होता है, क्योंकि पुराण में ब्रह्मा तीनों ब्रह्म के गुणावतार रूप से प्रतिपादित हैं । अतः महदादि का देवरूपों में पुराणों में प्रतिपादन कुछ उचित ही प्रतीत होता है, परन्तु केवल सेश्वर सांख्य की दृष्टि से । निरीश्वर सांख्याचार्य देव या ईश्वर नामक कोई पदार्थ मानने को प्रस्तुत नहीं । पुराण प्रतिपादित सम्पूर्ण सांख्यदर्शन सेश्वर ही है । इसका पूर्व ही उल्लेख हुआ है, वह प्रकृति को देवों और उससे उत्पन्न अन्य तत्त्वों को भी देवरूप ही स्वीकार करता है ।

अहंकार

महत् के पश्चात् अहंकार का ही प्रसंग है । सूत्रकार कपिल ने महत् के पश्चात् अहंकार की ही गणना का है । वृत्तिकार विज्ञानमिदु ने भी अहंकार के कार्य का उल्लेख किया है-- 'तस्यान्तरो यः सोऽहंकारौती-  
त्यहंकारोऽभिमानवृत्तिर्गुण इत्यर्थः'<sup>२</sup> । अतः अहंकार का कार्य<sup>३</sup> है अभिमान । इस प्रकार अहंकार या अभिमान करने वाला तत्त्व ही अहंकार है । योगदार्शनिकों ने अहंकार को अस्मिता भी कहा है<sup>४</sup> । अतः अस्मिता ही अहंकार है । अस्मिता

१ 'महादास्यः स्वयम्भूयो जगदंशुरईश्वरः ।

सर्वात्मने नमस्तस्मै विष्णवे सर्वविष्णवे ॥' --सांख्यसार, पृ० १

२ 'चरमोऽहंकारः' --सांख्यसूत्र, १।७२, पृ० ५७

३ तत्त्वयाथार्थ्यदीप्त, पृ० २७१

४ 'तेषां तृतीयं रूपमस्मितालक्षणोऽहंकारः' --योगभाष्य, पृ० ७०३



क्या है? इसे स्पष्ट करने के लिए योगसूत्रकार ने 'वृक्षदर्शनशक्त्योरेकात्मितेवास्मिता' लिखा है। अतः ब्रह्म शक्ति पुरुष, दर्शन शक्ति बुद्धि इन भिन्न-भिन्न तत्त्वों में एकरूपता की प्रतीति ही अस्मिता है, अर्थात् अपरिणामी शुद्ध और चेतन ब्रह्म शक्ति का परिणामिना, मलिन, जड़ बुद्धि से पूर्ण पार्थक्य होने पर भी अविद्या के कारण इनमें स्वेय की भावना रहना अथवा पुरुष में अहम् की प्रतीति ही अस्मिता है। यह अहंभाव ही अहंकार है। कारिकाकार और अन्य टीकाकारों का भी ऐसा ही मत है। अतः अभिमान का भाव ही अहंकार है। मनुस्मृति में भी अस्मिता को अहंकार कहा गया है। महत् के समान प्रकृति के अन्य सभी कार्य त्रिगुणात्मक हैं<sup>१</sup>। अतः सभी गुणों के प्राधान्य के अनुसार अहंकार तीन प्रकार के होते हैं, इस प्रकार अहंकार भी त्रिविध है<sup>२</sup>।

इन्द्रिय

अहंकार के पश्चात् इन्द्रियां ही प्रसंगप्राप्त हैं। इन्द्रियां क्या है? लगभग सभी आचार्य इन्द्रिय को इन्द्र या आत्मा का लिंग मानते हैं, जैसा कि इन्द्रिय पद से ही स्पष्ट है। इन्द्र अथवा आत्मा का लिंग या ज्ञापक होने से इन्द्रिय आत्मा का लिंग है। इन्द्रियां आत्मा का लिंग कैसे हो सकती हैं? इन्द्रियां करण या साधन हैं। करण की सत्ता कर्ता के अभाव में असम्भव है। कर्त्ता के अभाव में करण का प्रयोक्ता कोई न होगा। अतः इन्द्रिय रूप करण की सत्ता के लिए उसके कर्त्ता रूप आत्मा की सत्ता मानना आवश्यक है। अतः आत्मा का अनुमापक होने से इन्हें इन्द्रियों को आत्मा का लिंग कहा गया।

१ योगवासिष्ठे, पृ० ८७, सांख्यकारिका, पृ० २३३

२ अस्मिप्रत्ययमात्रमहंकारः, पृ० १३, मनुस्मृति

३ मार्कण्डेयपुराण--प्रथम स्कन्ध, पृ० ३६८। श्रीमद्भागवत-तृतीयस्कन्ध, पृ० १०६।



यदि कारण होने से ही इन्हें इन्द्रिय कहा गया तब तो बुद्धि अहंकार को भी कारण होने से इन्द्रिय कहना होगा । वस्तुतः ये कारण होने पर भी इन्द्रिय नहीं, अतः इन्द्रलिंगत्वं 'इन्द्रिय' का लक्षण नहीं, वरन् व्युत्पत्त्यात्मक अर्थ-मात्र है । इन्द्रिय का लक्षण 'सात्त्विकाहंकारोपादानकज्ञमिन्द्रियम्' अर्थात् सात्त्विकाहंकार से उत्पन्न होता है । अर्थात् इन्द्रियां सात्त्विकाहंकार से उत्पन्न होती हैं, यह हुआ इन्द्रिय का असाधारण धर्म क्योंकि अन्य कोई भा तत्त्वं सात्त्विकाहंकार से उत्पन्न नहीं होता । इस विषय में प्याप्त मतभेद है, इसका विस्तृत विवेचन 'इन्द्रियों की उत्पत्ति' प्रकरण में होगा, परन्तु यहां इतना कहना ही आवश्यक है कि इन्द्रियां सात्त्विकाहंकार से उत्पन्न होती हैं ।<sup>83</sup> विज्ञानमिह ने भी सूत्रों के भाष्य में-- 'इन्द्रस्य संघातेश्वरस्य कारणमिन्द्रियम्' ऐसा लिखा है । पाणिनि के सूत्र 'इन्द्रियमिन्द्रलिंगम्' से भी यह स्पष्ट है । अतः सभी आचार्य इसी मत से सहमत हैं । निरुक्त के व्याख्याकार दुर्गाचार्य का भी यही मत है<sup>84</sup> । इन सभी आचार्यों से भिन्न सांख्यकारिकाओं के प्रसिद्ध टीकाकार नारायणतीर्थ ने इन्द्रिय का भिन्न लक्षण स्थापित किया । 'इन्द्रदेन विषयास्तान् प्रति ध्वन्तीति व्युत्पद्येति गृहाण' अर्थात् विषयों को ग्रहण करने वाला तत्त्वं ही इन्द्रिय है । इन्द्रिय पद की यह व्युत्पत्ति भी उपयुक्त है । अतः इन्द्रियां आत्मा का लिंग है, यह पूर्व ही स्पष्ट हो गया । इन्द्रियां विषयों को ग्रहण करती हैं, यह भी बुद्धीन्द्रियों से स्पष्ट है । स्कादशेन्द्रियों में पंच ज्ञानेन्द्रियां प्रतिनियतविषयक होती हैं । इन पांच ज्ञानेन्द्रियों के विषय शब्दस्पर्शरूपरसगन्ध नियत हैं, इनके अतिरिक्त अन्य विषयों को यह प्रकाशित नहीं करती । इस प्रकार विषयों को ग्रहण करना ही इनका कार्य है । यहां तक कि

१ सांख्यतत्त्वकौमुदी, पृ० २४४ ।

२ ,, ,, पृ० ३३६ ।

३ सांख्यप्रबन्धभाष्य, पृ० १२३

४ 'इन्द्रः --आत्मा, स येन ईयते-लिंगयते, अनुमीयते चास्त्यत्राह मस्येदं कारणं, नाकर्तृकं कारणमस्तीति, तद् इन्द्रियम् ।' --सारबौध्दिनी, पृ० २६ ।

५ सांख्यचन्द्रिका, पृ० २४ ।

इन इन्द्रियों का लक्षण इन्हीं कार्यों के आधार पर किया गया है<sup>१</sup>। इस प्रकार बुद्धि या ज्ञान की इन्द्रिय ही ज्ञानेन्द्रिय है। शब्दादि विषयों के ज्ञान करने में बुद्धि स्वतः समर्थ नहीं। बुद्धि अन्तःकरण है, वह साक्षात् बाह्य विषयों से सम्बन्ध नहीं स्थापित कर सकती। अतः इन्द्रियां बाह्य विषयों से उदित होकर विषय ग्रहण करती है, तत्पश्चात् अन्तःकरण उन विषयों को प्राप्त करता है। इस प्रकार बुद्धि को बाह्य विषयों का ज्ञान कराने में श्रोत्र या प्रणाली होने के कारण ज्ञानेन्द्रियां बुद्धि की इन्द्रियां कही जाती हैं। इसी प्रकार कर्मेन्द्रियां कर्मों का करण या कर्मों के लिए होने के कारण कर्मेन्द्रियां कही जाती हैं। ये प्रतिनियतकर्म वाली होती हैं। पांचों कर्मेन्द्रियां—वाक्, पाणि, पाद, पायु और उपस्थ वक्षः, आदान, विहरण आनन्द और उत्सर्ग रूप क्रियाओं के करण हैं। योगभाष्यकार ने भी इन्द्रिय का लक्षण किया है। प्रकाशरूप महत्त्वं का परिणाम जो अत्युत्तमसिद्धावयवरूप सात्त्विकाहंकार है, उसमें कार्य रूप से अनुगत जो सामान्यविशेष पदार्थों का समूह रूप द्रव्यविशेष हैं, वही इन्द्रिय कहलाती है। अर्थात् प्रकाशात्मक सात्त्विक क बुद्धि का कार्य प्रकाशरूप अहंकार है। और उस सात्त्विक अहंकार के कार्य रूप से ग्राह्य जो पदार्थ या तत्त्व है, वही इन्द्रिय कहलाती है। योगवार्तिकार ने भी इनका समर्थन किया है। भाष्यकार कृत यह लक्षण भी वाचस्पति आदि सांख्यचार्यों के मत का समर्थन करता है। इन्द्रियों को करण, निपातन, वैकारिक और तेजसादि भी कहते हैं<sup>५</sup>। इन इन्द्रियों के अतिरिक्त एक अन्य इन्द्रिय मन है। मन एक इन्द्रिय है यह सभी

१ सप्तसंख्यतत्त्ववालोक्त, पृ० २३

२ ,, ,, पृ० २४

३ योगभाष्य, पृ० ७०३ 'स्वरूपं पुनः प्रकाशात्मनो बुद्धिस्त्वंस्य सामान्यविशेषयोर-  
भुतसिद्धावयवभेदानुगतः समूहो द्रव्यमिन्द्रियम् ।'

४ वक्षः योगवार्तिक, पृ० ३७५

५ तत्त्वयाथार्थ्यदीपन, पृ० २७३

आचार्य स्वाकार करते हैं और मन को इन्द्रियों के साथ उन्होंने गवना भी की है<sup>१</sup>। मन इन्द्रिय है, परन्तु आत्मा का लिंग नहीं मन का इन्द्रियत्व सात्त्विक-कांक्षारोपादानत्व (सात्त्विक अहंकार रूप उपादानवाला होने से) के कारण<sup>२</sup> न इन्द्रलिंगत्व के आधार पर। यदि आत्मा का लिंग होने के कारण मन को इन्द्रिय मानें तब तो बुद्धि और अहंकार के भी इन्द्रियत्व का प्रसंग जैसा कि पूर्व हो स्पष्ट हो चुका है। इन्द्रलिंगत्व इन्द्रिय का लक्षण नहीं अतः इसे इन्द्रियत्व का प्रयोजक या कारण नहीं कहा जा सकता। अतः मन भी इन्द्रिय है अन्य इन्द्रियों से समानधर्मता होने कारण<sup>३</sup>।

कारिकाकार ने इस तथ्य को स्पष्ट किया है। मन उभयात्मक है द्विविध इन्द्रियों के विषयों को ग्रहण करता है। मन का कार्य है, संकल्प करना, इन्द्रियों से (सात्त्विकाहंकारोपादानत्व रूप) साधर्म्य होने से मन इन्द्रिय भी है। सभी आचार्यों गौड़पाद, नारायणतीर्थ उदासान आदि ने इनका समर्थन किया है। मन को इन्द्रियों का ईश्वर भी कहते हैं<sup>४</sup>। इस प्रकार जिसके द्वारा पदार्थों का साक्षात् ज्ञान करे वही इन्द्रिय है।

#### तन्मात्र और पंचमहाभुत

अब शेष हैं, पंच तन्मात्र और पंचमहाभुत। ज्ञानेन्द्रियों के पांच विषय शब्दादि तन्मात्र के रूप में ग्रहण किये जाते हैं। 'सा सा मात्रा यस्मिन् तत् तन्मात्रम्' अर्थात् वह मात्रा जिसमें है वह तन्मात्र है तन्मात्राओं का लक्षण पुराणों में भी किया गया है<sup>५</sup>। तन्मात्राओं को अविशेष भी कहते हैं।

१ कर्मैन्द्रियबुद्धीन्द्रियैरान्तरमेकादशकम् — सांख्यसूत्र २।१६, पृ० १२३

२ तत्त्वकोमुदी, पृ० २४४ 'व्युत्पन्निमात्रमिन्द्रलिंगत्वम् न तु प्रवृत्तिनिमित्तम्'।

३ उभयात्मकमत्र मनः संकल्पकमिन्द्रियं साधर्म्यात् ।, कारिका २७, पृ० २४१

४ मतुस्मृति, पृ० ४

५ महामारत—शान्तिपर्व, पृ० ६६७

६ मार्कण्डेय पुराण—प्रथमखण्ड, पृ० ३६६, विष्णुपुराण, पृ० ५२, प्रथम खण्ड ।

ये पांच हैं-- शब्द, स्पर्श, रूप, रस और गन्ध । इनके विशेष धर्म शान्तत्वादि अनुमवातीत हैं, अर्थात् सूक्ष्म शब्दादि अनुभव के विषय नहीं बनते, अतः इन्हें अविशेष कहते हैं । तन्मात्राओं की तमोविग्रह, सूक्ष्म विग्रह और सूक्ष्मभूत आदि विविध संज्ञाएँ हैं<sup>१</sup> । इनके विपरीत आकाशादि पंचभूतों के विशेष धर्म शान्तत्वादि स्थूल होने से अनुभवगोचर होते हैं, अतः इन्हें विशेष कहा जाता है । ये हैं-- आकाश, वायु, तेज, जल, पृथ्वी । तन्मात्राओं को सूक्ष्म और महाभूतों को स्थूल भी कहते हैं ।

एक अन्य तत्त्व : ईश्वर

सांख्यदार्शनिकों में ईश्वरविषयक विचार में बहुत मतभेद है । कारण यह कि ईश्वर के न मानने के विषय में प्रायः सभी सांख्याचार्यों का मतभेद है । प्रकृति और पुरुष के संयोग मात्र से ही सृष्टि होती है, ईश्वर की अपेक्षा नहीं । ईश्वराधिष्ठित सृष्टि का सूत्रकार ने सण्डन किया है और उससे होने वाली विभिन्न आपत्तियों को भी प्रस्तुत किया है । सांख्यसूत्रों के पंचमाध्याय के प्रारम्भ में ही सूत्रकार लिखते हैं--  
 'नेश्वराधिष्ठिते फलनिष्पत्तिः कर्मणा तत्सिद्धेः'<sup>२</sup> अर्थात् कर्मफल की निष्पत्ति ईश्वराधिष्ठान रूप कारण से नहीं होती, कर्मफल प्राप्ति कर्मों के द्वारा ही होती है । अब प्रश्न यह है कि ईश्वर को अधिष्ठाता मानने पर उनमें स्वोपकार कर्तव्य का आरोप होगा, क्योंकि संसार में किसी भी

१ तत्त्वयाथार्थ्यटीपन, पृ० २७२

२ विष्णुपुराण, पृ० ५३ ।

३ सांख्यसूत्र, ५।२, पृ० २६०।

कार्य को कर्त्ता अपनी उपकार या लाभ की दृष्टि से करता है । इस प्रकार अभिष्ठाता होने पर ईश्वर भी लौकिक या संसारी हो जायगा, अर्थात् उसकी पूर्णकामता सर्वज्ञता आदि असिद्ध हो जायगे । 'लौकिकेश्वरवादि-<sup>१</sup>तरथा' इस सूत्र से ऐसा प्रतीत होता है कि सूत्रकार ईश्वर और लौकिक पुरुष में भेद स्वीकार करते हैं अर्थात् उनकी दृष्टि में भी पुरुषों से भिन्न ईश्वर नामक कोई तत्त्व है यद्यपि वह एक प्रकार का पुरुष ही हो परन्तु कुछ तो विशेषता है ही । इस प्रकार ईश्वर के अस्तित्व और अस्तित्व विषयक विचार के आधार पर सांख्य को दो रूपों में प्रस्तुत किया जा सकता है-- सेश्वर सांख्य । प्रथम जो पुराणों महाभारतादि में प्रतिपाद्य है और जिसे सांख्य सूत्रकार ने भी स्वीकार किया है अर्थात् प्राचीन सांख्य । दूसरा निरीश्वर या आधुनिक सांख्य जो सांख्य दार्शनिकों ईश्वरकृष्ण वाचस्पति मिश्रादि को भी मान्य है ।

पौराणिक और महाभारतादि में प्रतिपादित सांख्य सेश्वर तो है ही साथ ही वह सृष्टि को ईश्वराधिष्ठित मानता है अर्थात् प्रकृति स्वतः सृष्टि करने में पर्याप्त समर्थ नहीं, उसे ईश्वर की सहायता की अपेक्षा रहती है । सभी पुराणों में पुराणकार ने स्तादृश सृष्टि का प्रतिपादन किया है । इनसे भिन्न सांख्यसूत्रकार यद्यपि ईश्वर के अस्तित्व को स्वीकार करते हैं, परन्तु कर्मफल देने में या सृष्टि में ईश्वर को प्रकृति की अपेक्षा नहीं यह तो पूर्व ही स्पष्ट हो चुका है ।

पौराणिक सांख्य से भिन्न निरीश्वर या आधुनिक सांख्याचार्यों अपने ग्रन्थों में ईश्वर का उल्लेख ही नहीं करते । निरीश्वर सांख्य से तात्पर्य ईश्वरकृष्ण और उनके पश्चात्तकी ग्रन्थकारों

से है । उन ग्रन्थों को पढ़ने से ऐसा प्रतीत होता है कि उनके युग में या यह कहना चाहिए कि उनकी दृष्टि में ईश्वर नामक कोई तत्त्व है ही नहीं । ईश्वरकृष्ण ने सांख्यकारिकाओं में तत्त्वों की गणना करते समय ईश्वर का नाम भी नहीं लिया । प्रकृति पुरुष और प्रकृति के अवान्तर परिणामों का ही उल्लेख किया है । इनके पश्चाद्भावी अन्य टीकाकारों ने भी ईश्वर पर किञ्चिदपि प्रकाश नहीं डाला ।

अब प्रश्न यह है कि इस ईश्वर का स्वरूप क्या है, जिसे विभिन्न प्राचीन सांख्यदार्शनिक स्वीकार करते हैं । ईश्वर का किसी सांख्याचार्य ने लक्षण नहीं किया । हां, योगसूत्रकार ने इसे स्पष्ट किया है, यद्यपि उनका ईश्वर पुरुष रूप ही है । उससे भिन्न तत्त्व नहीं । योगदार्शनिक ईश्वर को एक भिन्न तृतीय तत्त्व के रूप से नहीं वरन् कुछ विशेष गुणों से युक्त <sup>पुरुष</sup> मानते हैं । वे विशेष गुण कौन-कौन हैं यह योगसूत्रकार १।२४ से ही ज्ञात है । अर्थात् अविधादि पंचक्लेशों धर्माधर्म रूप द्विविध कर्मों, इन कर्मों के फलस्वरूप होने वाले पाप और पुण्य फल एवं उन फलों से बनने वाले संस्कार या वासनारं, इन सभी से सर्वथा असंस्पृष्ट पुरुष विशेष ही ईश्वर संज्ञा को प्राप्त करता है । यद्यपि पुरुष चेतन होने से क्लेशादि से सर्वथा विलग है, क्योंकि क्लेशादि वस्तुतः मन या चित्त के धर्म हैं, परन्तु चित्त के होने पर भी पुरुष के कहे जाते हैं जैसे युद्ध में प्राप्त जय और पराजय वस्तुतः सैनिकों की होने पर भी उनके स्वामी राजा की कही जाती है । अतः पुरुष में क्लेशादि का उपचारमात्र है, परन्तु ईश्वर क्लेशादि के उपचरित भोग में भी सर्वथा

-----  
१ सांख्यकारिका ३, पृ० ६३

२ क्लेशकर्मविधाकाशयेरपरामृष्टः पुरुषविशेषः ईश्वरः -- योगसूत्र १।२४

सम्बद्ध है । इस प्रकार सूत्रकार का अभिप्राय यहाँ उपचरित भोग के सम्बन्धाभाव से है । हां, एक संशय यह है कि प्रकृतिलीन और विदेह<sup>१</sup> उपासकों को भी सिद्धावस्था में उपर्युक्त भोगादि का परामर्श नहीं रह जाता, अतः उनकी भी ईश्वर संज्ञा होनी चाहिए । ईश्वर से उन द्विविध उपासकों की भिन्नता है । ईश्वर में भोगों का सम्बन्धाभाव सार्वकालिक है, परन्तु इन प्रकृतिलीनादि उपासकों का किञ्चित्कालिक<sup>२</sup>। वे सिद्धावस्था के पूर्व तक भोगों से सम्बद्ध रहते हैं । अतः उन्हें ईश्वर नहीं कह सकते । पंचदशीकार विद्यास्थ का भी पुरुषविषयक ऐसा ही मत है । इस प्रकार ईश्वर पुरुष विशेष है । पुरुष इस अर्थ में कि वह भी पुरुष की भांति चित्त्व है, परन्तु इनमें भिन्नता भी है, पुरुष क्लेशादि को अविधा-वश आरोपित कर लेता है, परन्तु ईश्वर उन सभी से सर्वथा असंस्पृष्ट है । इसी भिन्नता के कारण ईश्वर को पुरुष ही न कहकर पुरुषविशेष अर्थात् कुछ विशेष गुणों से युक्त पुरुष कहा है ।

अब प्रश्न यह है कि ईश्वर को पुरुषविशेष क्यों न कहें? उनको 'ईश्वर' संज्ञा की क्या आवश्यकता ? ईश्वर में निरतिशय ऐश्वर्य है अतः इसे ईश्वर कहते हैं । जहाँ ऐश्वर्य की पराकाष्ठा है वही निरतिशय ऐश्वर्य है । यह ऐश्वर्य ईश्वर के अतिरिक्त अन्य किसी

-----  
१ जहाँ तक प्रकृतिलीन और विदेहों का प्रश्न है, आचार्यों का इस विषय में मतभेद है, परन्तु साधारण रूप से पंचमहामूत और स्कान्दश इन्द्रिय रूप अनात्म पदार्थों में से किसी एक में आत्मबुद्धि करके जो उपासना करते हैं वे विदेह और प्रकृति महत्, अहंकार, और पंचतन्मात्ररूप अनात्म पदार्थों में से किसी एक में आत्मबुद्धि करके जो उपासना करते हैं, वे प्रकृतिलीन उपासक कहे जाते हैं ।

२ पंचदशी, पृ० २७३ ।

३ योगमाध्य, पृ० १३६ ।

का नहीं<sup>१</sup> । इस प्रकार ईश्वर तत्त्व योगियों की एक विशिष्ट मान्यता है ।  
योगदर्शन में ईश्वर का स्थान

ईश्वरविषयक विचार में भिन्नता होने के कारण ही सांख्य और योगदर्शन समानतन्त्र होने पर भी कुछ भिन्न हैं । परन्तु योगीजन ईश्वर को क्रिया-वासनाओं आदि से सर्वथा विमुक्त पुरुष ही मानते हैं । यह तो स्पष्ट हो चुका है । उनका ईश्वर न कर्ता है और न भोक्ता ही । इन सभी क्रियाओं का उसमें पूर्ण अभाव है • अर्थात् सर्वथा निष्क्रिय होने से ईश्वर निरर्थक सा प्रतीत होता है । योगियों का ईश्वर को स्वीकार करने का क्या प्रयोजन है, यह जानना आवश्यक है । सृष्टि प्रकृति और पुरुष के संयोग का एक परिणाम है । य इस संयोग में ईश्वर की कोई आवश्यकता नहीं । प्रकृति स्वतन्त्र है, उसका अधिष्ठातादि भी ईश्वर नहीं हो सकता । इस विषय पर सृष्टि प्रकरण में विचार किया जायगा , परन्तु यह मानना ही होगा कि ईश्वर का सृष्टि में कोई प्रयोजन नहीं है ।

प्रश्न यह है कि जब ईश्वर सृष्टि के सम्बन्ध में पूर्णतः निरर्थक या निष्प्रयोजन है । अतः ईश्वर की मान्यता व्यर्थ ही है, • ऐसा नहीं । ईश्वर का एक मुख्य प्रयोजन है योगाभिमत ईश्वर भक्ति योगीजन ईश्वरभक्तिव्यवप्रणिधान या भक्ति से भी ज्ञानप्राप्ति मानते हैं । अर्थात् ईश्वर-भक्ति भी ज्ञानप्राप्ति का साधन है और ज्ञान के पश्चात् मोक्ष सुकर है । अतः अन्ततोगत्वा ईश्वर की भक्ति मोक्षप्राप्ति का एक उपायविशेष है । ज्ञान और कर्म मार्गी होने पर भी उस स्थल पर उनके

१ 'तत्र निरतिशयं सर्वज्ञबीजम्' --योगसूत्र १।२५, पृ० १४४



भक्तिमार्गी विचार परभी प्रकाश पड़ता है । इस प्रकार भक्तिमार्ग में ईश्वर रूप स्व आराध्य देव का होना अत्यन्त आवश्यक है । निसको <sup>सर्वोत्तम</sup> अर्थात् समर्पण करके उसी का दिन-रात ध्यान किया जाय । इस ध्यान के पूर्ण पक्कावस्था को प्राप्त हो जाने पर संप्रज्ञातादि विभिन्न समाधियां और तत्पश्चात् ही विवेकज्ञान की प्राप्ति होगी । इसी विवेकज्ञान से मोक्ष या अपवर्ग सिद्ध होगा । इस प्रकार मोक्ष प्राप्ति के ईश्वरप्रणिधान रूप साधन की सार्थकता के लिए ईश्वर का पृथक् अस्तित्व मानना परमावश्यक है । योगदर्शन में ईश्वर का मुख्य यही प्रयोजन है । इसपर ईश्वरप्रणिधान रूप साधन के विवेचन के मध्य में सम्यक् विचार होगा ।

## द्वितीय अध्याय

-०-

### प्रेमियों के सृष्ट्यादि विषयक विचार

आचार्य कपिल और पतंजलि का सृष्टिविषयक मत

सृष्टि का प्रयोजन और कारण

(क) सृष्टि का प्रयोजन

(ख) सृष्टि का कारण

(ग) सृष्टि के अन्य कारण

सृष्टि की निवृत्ति

इन्द्रियों की उत्पत्ति

(क) उत्पत्तिविषयक आचार्य कपिल और पतंजलि का मत

(ख) सूत्र के वृत्तिकारों का सतद्विषयक मतमेव

(ग) कारिकाकार और टीकाकारों का विज्ञानमिदु से मतमेव

त्रयोदश करणों में बुद्धि का प्राधान्य

(क) करण का स्वरूप और प्रकार

(ख) बाह्य करणों की अपेक्षा अन्तःकरणों का प्राधान्य

(ग) अन्तःकरणों में बुद्धि का प्राधान्य

-०-

## द्वितीय अध्याय

-0-

### प्रमेयों का सृष्ट्यादि विषयक विचार

#### आचार्य कपिल और पतंजलि का सृष्टि विषयक मत

यह प्रकृति से पंचमहाभूतपर्यन्त पञ्चीस तत्त्वों का सृष्टिक्रम क्या है ? इसे सर्वथा निश्चित ही कहते हैं । सांख्यसूत्रकार ने १।६१ सूत्र में ही इसका स्पष्ट शब्दों में उल्लेख किया है । त्रिगुणस्वरूप प्रकृति से महत्, महत् से अहंकार, अहंकार से पंचतन्मात्र और स्कादश इन्द्रियां और तन्मात्राओं से पंचमहाभूतों की उत्पत्ति होती है । सूत्रों के वृत्तिकार अनिरुद्ध और विज्ञानभिक्षु ने भी इस क्रम का समर्थन किया है । तत्त्वों का यह सृष्टिक्रम सभी योगदार्शनिकों को भी मान्य है । आचार्य पतंजलि ने किसी सूत्र से इस क्रम को स्पष्ट नहीं किया, परन्तु सूत्र १।४५ में उन्होंने सूक्ष्मता की पराकाष्ठा किस तत्त्व में है, इसका उल्लेख किया है । सबसे सूक्ष्म तत्त्व प्रकृति या अलिङ्ग है, यह तो सभी आचार्यों को मान्य है और साथ ही यह एक सामान्य विषय भी है, कारण कार्य से सूक्ष्म होता है, कारण को सदैव सूक्ष्म और कार्य को स्थूल होना चाहिए । अतः प्रकृति को सूक्ष्मतम मानने का अर्थ है, कि प्रकृति के परिणाम रूप से प्राप्त महदादि कार्य होने से स्थूल ही होंगे । प्रकृति ही सूक्ष्मतम होने से सभी अवान्तर तत्त्वों का कारण है । इस प्रकार यह निश्चय है कि प्रकृति ही वादि कारण है, परन्तु यह नहीं ज्ञात होता कि इन तत्त्वों की सृष्टि का क्रम क्या है ? हां इस सूत्र के माध्य में माध्यकार ने

१ 'सूक्ष्मविषयत्वंचालिङ्गपर्यवसानम्' —योगसूत्र १।४५, पृ० २३७

इस क्रम पर भी प्रकाश डाला है<sup>१</sup>। इस सूत्र के अतिरिक्त पतंजलि ने सूत्र २।१६ में सभी तत्त्वों को चार पर्वों में विभाजित किया है-- विशेष, अविशेष, लिंगमात्र और अलिंग। इन चारों पर्वों का सूत्र में क्रम से उल्लेख हुआ है। इससे तत्त्वों के सृष्टिक्रम पर कुछ प्रकाश पड़ता है। इसके माध्य में भी इस क्रम का वर्णन हुआ है। लिंगमात्र अर्थात् महत्तत्त्व अलिंग प्रकृति में रहता हुआ सृष्टिकाल में उससे विभक्त होता है, उसी प्रकार अहंकार और पञ्चतन्मात्र महत् से उत्पन्न होता है<sup>३</sup>। यह मत सांख्याचार्यों से भिन्न प्रतीत होता है, क्योंकि वे महत् से अहंकारमात्र की उत्पत्ति स्वीकार करते हैं, पंच तन्मात्राओं की नहीं। क्या माध्यकार का यह महत् से षडविशेष तत्त्वों की उत्पत्ति का सिद्धान्त उपयुक्त है, कदापि नहीं। माध्यकार स्वयं भी १।४५ सूत्र के माध्य में तन्मात्राओं का कारण अहंकार को और अहंकार का कारण महत् को स्वीकार करते हैं<sup>४</sup>। सभी सांख्य और योग-<sup>५</sup>दार्शनिक इसी मत के पौषक हैं। तत्त्वकौमुदी के प्रसिद्ध टीकाकार उदासीन ने माध्यकार व्यास के मत को स्पष्ट किया। महत् अहंकार का साक्षात् कारण है परन्तु तन्मात्राओं का परम्परया अर्थात् महत् के आवेश से ही अहंकार तन्मात्राओं को उत्पन्न करने में समर्थ होता है। अतः साक्षात् कारण अहंकार होने पर भी महत् तन्मात्राओं का परम्परित कारण है। इसी प्रकार अन्य तत्त्व भी सांख्य-दर्शाभिमत क्रम के अनुसार ही उत्पन्न होते हैं। अतः सांख्य और योग दोनों ही आचार्यों का सृष्टिविषयक मत समान ही है<sup>६</sup>।

१ योगमाध्य, पृ० २३८

२ विशेष-अविशेष लिंगमात्रालिंगान्निगुणपर्वणि २।१६, पृ० ३७७

३ योगमाध्य, पृ० ३८६

४ ,, पृ० २३८

५ विद्वच्चौषिणी, पृ० १७२

६ मनुस्मृति, पृ० १०-१६, श्रीमद्भागवत, तृतीय स्कन्ध, पृ० १०६

कारिकाकार ईश्वरकृष्ण<sup>१</sup> और उनके टीकाकार माठर, वाचस्पति आदि ने भी इसी मत को स्वीकार किया है<sup>२</sup>। सांख्याचार्यों के अतिरिक्त योगदार्शनिकों ने भी इसी मत का समर्थन किया<sup>३</sup>। तत्त्वों के सृष्टिक्रम का स्तादृश उल्लेख स्कान्द, विष्णु, माकण्डेय आदि पुराणों में भी हुआ है<sup>४</sup>। मनुस्मृति और सर्वदर्शनसंग्रह में किया गया सृष्टि का वर्णन सांख्यसूत्रकार के मत के समान ही है<sup>५</sup>। महाभारत में भी स्तादृश उल्लेख हुआ है।

### सृष्टि का प्रयोजन और कारण

(क) सृष्टि का प्रयोजन :-

उपर्युक्त विवेचन से सृष्टि का क्रम ज्ञात है, परन्तु सृष्टि क्यों होती है, इसका क्या कारण और प्रयोजन है ? यह किंचित स्पष्ट है नहीं। सांख्यसूत्रकार ने सृष्टि का कोई कारण नहीं बताया, सृष्टि के कारण के स्थान पर उन्होंने सर्वप्रथम प्रयोजन ही का उल्लेख किया है। सांख्यसूत्रों में द्वितीय अध्याय सृष्टि के प्रयोजन से ही प्रारम्भ होता है। सूत्रों के अतिरिक्त कारिकाओं में सृष्टि का प्रसंग उठते ही सर्वप्रथम प्रयोजन पर ही विचार हुआ है अतः कारण से पूर्व प्रयोजन पर ही विचार करना उपयुक्त है। द्वितीय अध्याय के प्रथम सूत्र 'विमुक्तमोज्ञार्थं स्वार्थं का प्रधानव्य' से ही ऐसा प्रतीत होता है कि सृष्टि के विविध प्रयोजन हैं -- एक परार्थ और दूसरा स्वार्थ। प्रश्न यह है कि ये दो प्रयोजन ही मानने चाहिए या कोई एक ही। परार्थ सृष्टि का क्या अर्थ है— प्रकृति जगत् की सृष्टि कुव करती है और पुरुष

१ कारिका २२, पृ० २२४

२ माठरवृत्ति, पृ० ३६, तत्त्वकोमुदी, पृ० २२४

३ योगवार्तिक, सूत्र १।४५, पृ० १२२

४ मनुस्मृति, पृ० १३

५ सर्वदर्शनसंग्रह, पृ० ६०

उससे पर या पूर्णरूपेण भिन्न है । अतः पर पुरुष के लिए होना हां परार्थ होना है और स्वार्थ का अर्थ है स्व अर्थात् प्रकृति स्वयं के लिए ही सृष्टि करती है । प्रकृति दूसरे के लिए सृष्टि करे, यह तो उपयुक्त प्रतीत होता है परन्तु वह पर (पुरुष) जो नित्यमुक्त और निष्किय है, स्वभाव से हां जो मुक्त है, उसे सृष्टि रूप भोग्य से क्या प्रयोजन ? जिस पुरुष को मोक्ष स्वतः सिद्ध उसके मोक्ष के लिए ही सृष्टि हो, यह सर्वथा अशुद्ध है । साथ ही सांख्य-योगदार्शनिक पुरुष को सत्त्व, रजस् आदि गुणों से रहित मानते हैं, वह सर्वथा निर्गुण है । अतः दुःख से भां उसका कोई सम्पर्क न होगा । दुःख तो इन्हीं गुणों में से रजस् का परिणाम है । रजस् के अभाव में उसके परिणाम का भां पुरुष में पूर्ण अभाव होगा । अतः जब पुरुष स्वतः दुःख से सर्वथा असंस्पृष्ट है, तो दुःख से उसकी मुक्ति का प्रश्न ही नहीं उठता, परन्तु ऐसा प्रतीत होता है कि यदि पुरुष के मोक्ष का प्रसंग ही नहीं, तब इन सभी आचार्यों ने कैसे इसका प्रतिपादन किया । सूत्रों में ही नहीं, कारिकाओं में सृष्टि को परार्थ या पुरुष के मोक्षार्थ माना गया है । पुरुष यद्यपि मुक्त है, परन्तु व्यावहारिक स्तर पर वह बद्ध हो जाता है । अर्थात् अज्ञानवश वह बुद्धि के विभिन्न कार्यों-- दुःखसुखादि को स्वयं में आरोपित करके स्वयं को ही इन दुःखों का मोक्षता समझ बैठता है । अतः मोक्ष होने पर उसे कष्ट भी होता है । इस प्रकार इसी अज्ञान के निवारणार्थ या यह कहिए कि आरोपित दुःखादि से मुक्ति के लिए ही सृष्टि के प्रयोजन रूप से पुरुष के मोक्ष का प्रतिपादन हुआ । इसी तथ्य का प्रतिपादन सांख्यप्रवचनभाष्य में आचार्य विज्ञानभिक्षु ने किया<sup>१</sup> । साथ ही प्रकृति के स्वार्थ प्रयोजन का भी उल्लेख हुआ है । प्रकृति स्वयं अपने लिए

१ 'स्वभावतो दुःखबन्धादिमुक्तस्य पुरुषस्य प्रतिबिम्बरूपदुःखमोक्षार्थं प्रतिबिम्बसम्बन्धेन दुःखमोक्षार्थं वा प्रधानस्य जगत्कर्तृत्वम्', पृ० ११४

सृष्टि करती है अर्थात् त्रिगुणात्मिका होने से प्रकृति में दुःख वस्तुतः रहता है ।  
इसी दुःख का वास्तविक अधिष्ठान होने से प्रकृति की प्रवृत्ति भी उपर्युक्त ही  
प्रतीत होती है ।

सृष्टि के प्रयोजनपरक उपर्युक्त विवेकन से स्पष्ट  
है कि सृष्टि के दो ही प्रयोजन हैं, परन्तु वास्तविकता यह है कि इन द्विविध  
प्रयोजनों का पर्यवसान वस्तुतः एक में ही है और वह है त्रिविध दुःखों का  
आत्यन्तिक और स्कान्तिक विनाश । सृष्टि परार्थ अर्थात् पुरुष के मोक्ष  
(दुःख के नाश) और प्रकृति में स्थित दुःख के मोक्ष के लिए हो है । प्रश्न  
यह है कि क्यों न सृष्टि को किसी एक के लिए हो मान लें । प्रकृति और  
पुरुष दोनों का नहीं । परन्तु यह सम्भव नहीं, सृष्टि को पुरुष मात्र के  
लिए मानने पर प्रकृति के अभाव में पुरुष का मोक्ष सम्भव न होगा, क्योंकि  
मोक्षप्राप्ति के पूर्व विवेकज्ञान का अधिगम अनिवार्य है और विवेकज्ञान प्रकृति  
और पुरुष दोनों के रहने पर ही सम्भव है, क्योंकि सांख्याभिमत ज्ञान  
नैयायिकों की भांति षोडश पदार्थों का ज्ञानमात्र नहीं, वरन् प्रकृति पुरुष  
के पार्थक्य का ज्ञान अर्थात् 'अहमन्योऽप्रकृतिरन्या' ऐसी अनुभूति या ज्ञान को  
ही विवेक कहते हैं । दोनों का पार्थक्य ज्ञान दोनों में से किसी एक की ही  
अनुपस्थिति में सर्वथा असम्भव है, अतः इन दोनों के लिए सृष्टि मानना ही  
उचित है । २१ वीं कारिका में ईश्वरकृष्ण ने प्रकृति और पुरुष की परस्पर  
अपेक्षाभाव का प्रतिपादन किया है-- अर्थात् प्रधान के दर्शन के लिए और  
पुरुष के केवल्य के लिए प्रकृति और पुरुष का संयोग उसी प्रकार होता है  
जिस प्रकार अंध और लंगड़े का संयोग<sup>१</sup> । इस प्रकार प्रधान का दर्शन पुरुष  
को ही अतः दर्शन के लिए पुरुष को प्रधान की अपेक्षा है और पुरुष के

---

१ 'पुरुषस्य दर्शनार्थं केवल्यार्थं तथा प्रधानस्य ।

प्राग्वन्धवदुभयोरपि संयोगस्तत्कृतः सर्गः ॥

केवल्य सम्पादन के लिए पुरुष को प्रकृति की अपेक्षा होता है, क्योंकि केवल्य विवेकज्ञान का फल है । अतः इन दोनों के परस्पर सापेक्ष होने से सृष्टि इन दोनों के लिए ही होती है । जिस प्रकार अंधे और लंगड़े व्यक्तियों में दोनों के ही विकलांग होने से इन दोनों के परस्पर सहयोग की आवश्यकता है, परन्तु इनका प्रयोजन एक होना चाहिए, यदि इन दोनों का गन्तव्य एक ही स्थान हो तब तो वे दोनों साथ-साथ जा सकते हैं, यदि इनका गन्तव्य ही भिन्न है, इनका संयोग या यों कहिए इनका परस्पर सहयोग भी असम्भव होगा, क्योंकि दोनों का लक्ष्य भिन्न है और लक्ष्य भिन्न होने पर मार्ग भी भिन्न-भिन्न होंगे । ऐसा दशा में परस्पर सहयोग का प्रश्न ही नहीं उठता । यह दृष्टान्त उपयुक्त ही है, यद्यपि प्रकृति और पुरुष के सम्बन्ध में यह पूर्ण रूपेण घटित नहीं होता अर्थात् पुरुष के मुक्त होने से उसका कोई प्रयोजन न होगा और प्रकृति के जड़ होने से उसके भी प्रयोजन का प्रश्न न होगा । जड़ का कोई प्रयोजन नहीं हो सकता है, परन्तु फिर भी व्यावहारिक दृष्टि से पुरुष के लिए सृष्टि का सिद्धान्त उपयुक्त हो है, क्योंकि अज्ञानवश पुरुष बद्ध हो जाता है । अतः उसकी मुक्ति आवश्यक है । भोग और अपवर्ग रूप द्विविध पुरुषार्थों की सिद्धि के लिए सृष्टि का होना अनिवार्य है । यद्यपि प्रकृति पुरुष का अपेक्षामात्र शास्त्रप्रतिपादित है, परन्तु इस अपेक्षा के अन्तर्गत प्रकृति का कोई स्वार्थ नहीं, प्रकृति के जड़ होने से है । पुरुष को प्रकृति के दर्शन के लिए प्रकृति की अपेक्षा है, परन्तु उसमें प्रकृति का कोई स्वार्थ सिद्ध नहीं होगा, पुरुषमात्र के भोग और मोक्ष के लिए सम्पूर्ण दृश्य या भोग्य प्रकृति को मानना आवश्यक है, परन्तु जहां तक प्रयोजन का प्रश्न है, इतना तो मानना ही होगा कि प्रकृति की प्रकृति परार्थ या पररूप पुरुष के लिए ही होती न कि स्वार्थ । प्रकृति त्रिगुण-स्वरूप अर्थात् त्रिगुणों का संघात रूप है और संघात रूप होने से परपुरुष के लिए ही हो सकती है साथ ही प्रकृति को स्वार्थ के लिए मानना उपयुक्त नहीं सृष्टि का मुख्य प्रयोजन है पुरुष की मुक्ति । पुरुष निर्गुण अपरिणामी है अतः



वह आरौपित दुःखादि से मुक्त हो सकता है, परन्तु प्रकृति जब स्वयं ही त्रिगुण-स्वरूप है, अतः कैसे दुःख से मुक्त हो सकती है, दुःख तो रजस् का परिणाम है, और जब रज उसका स्वरूप ही है तब उसके परिणाम या उससे मुक्ति का प्रश्न ही नहीं उठता । अतः सृष्टि परार्थ ही होती है ।

अधिकतर आचार्यों ने परार्थ सृष्टि को ही अधिक महत्व दिया है-- सांख्यसूत्रों में कई स्थलों पर सृष्टि परार्थ ही कहा गई है । स्वतः मोक्षत्री न होने से प्रधान की सृष्टि परार्थ हो जाती है । जिस प्रकार ऊंट के द्वारा ढोया गया कुंकुमादि स्वामी के लिए होता है न कि ऊंट के लिए । सूत्रकार के अतिरिक्त कारिकाकार ने भी ५६ वां कारिका से लेकर ६० कारिका तक सृष्टि के परार्थ प्रयोजन पर ही अपने मत व्यक्त किए हैं । प्रकृति पुरुष के लिए प्रवृत्त होती है । ईश्वरकृष्ण द्वारा दिया गया यह दृष्टान्त उतना सटीक नहीं, क्योंकि दुग्ध की प्रवृत्ति स्वतः होती है या किसी के द्वारा अधिष्ठित होकर, इसी विषय में पर्याप्त मतभेद है । कुछ लोग दुग्ध की स्वतः प्रवृत्ति स्वीकार करते हैं, परन्तु यह युक्तिसंगत नहीं प्रतीत होता । जड़ पदार्थ स्वतः कैसे प्रवृत्त हो सकता है और कुछ लोग दुग्ध की प्रवृत्ति का कारण गाय की बछड़े के वर्धन को इच्छा मानते हैं<sup>१</sup> । जिस प्रकार स्वेच्छा का पूर्ति के लिए जगत् में लोग प्रवृत्त होते हैं, उसी प्रकार प्रकृति पुरुष के मोक्ष के लिए प्रवृत्त होती है<sup>२</sup> । योगदार्शनिक भी इसी मत के पौषक हैं । तदर्थ अर्थात् पुरुष के लिए दृश्य या भोग्य महदादि की सृष्टि हुई, अतः पुरुष के भोग और मोक्ष रूप अर्थों के सम्पादन के लिए ही सृष्टि होती है । योगसूत्र २।२१ में प्रतिपादित

१ प्रधानसृष्टिः परार्थ स्वतोऽप्यमोक्षतृत्वादुष्प्रकुंभवहनवत्--सांख्यसूत्र १।५८, पृ० १६३

अनुपमोगेऽपि पुमर्थ सृष्टिः प्रधानस्योष्प्रकुंभवहनवत् -- , , ६।४०, पृ० २५३

२ 'सांख्यदर्शन की ऐतिहासिक परम्परा' : डा० आयाप्रसाद मिश्र - पृ० २३९

३ सांख्यकारिका, कारिका ५८, पृ० ३१५

४ 'तदर्थ स्व दृश्यस्यात्मा', योगसूत्र २।२१, पृ० ३६६

इस मत का सभी अन्य टीकाकारों ने भी समर्थन किया है । अतः योगशास्त्रानुसार साथ ही सभी योगदार्शनिकों के अनुसार सृष्टि परार्थ या पुरुष के भोगाप्वर्ग रूप द्विविध प्रयोजन की पूर्ति के लिए ही होती है न कि प्रकृति के लिए । अतः सृष्टि का परार्थ प्रयोजन ही सभी को अभिमत है ।

अब सृष्टि का प्रयोजन स्पष्ट हो गया ,परन्तु प्रश्न यह है कि सृष्टि करता कौन है ? सांख्ययोगदार्शनिक प्रकृति को ही सृष्टि की कर्त्री मानते हैं,परन्तु ऐसी शंका होती है कि प्रकृति तो जड़ और अचेतन रूप है,सृष्टि रूप क्रिया जड़ का धर्म नहीं हो सकता,अपितु किसी चेतन का ही धर्म होगा । इस प्रकार अवश्य ही सृष्टि का कर्ता ईश्वर होगा । ईश्वर स्वतः सृष्टि का कारण नहीं हो सकता वह तो निर्गुण और अपरिणामी है । सम्पूर्ण सृष्टि त्रिगुणात्मिका और परिणामरूप है, परिणामित्व के अभाव में ईश्वर को सृष्टि का कारण मानना उचित नहीं । यदि यह कहें कि ईश्वर स्वार्थवश सृष्टि करता है,तो यह भी उपपन्न नहीं,ईश्वर तो आप्तकाम या पूर्ण है, जब उसकी कोई इच्छा हो नहीं, या जिसमें किसी वस्तु का अभाव नहीं वह स्वार्थवशेन सृष्टि कैसे करता है । अतः स्वप्रयोजन के अभाव में ईश्वर सृष्टि नहीं करता । यदि ऐसी शंका हो कि ईश्वर सर्वसाधारण प्राणियों पर करुण या दयाभाव से सृष्टि करता है, यह भी सर्वथा अनुपपन्न है । करुणा-भाव से सृष्टि का अर्थ है-- कोई करुणा का पात्र अवश्य होगा । जीव या पुरुष ईश्वर की करुणा के विषय नहीं बन सकते,क्योंकि सृष्टि के पूर्व जीवों के इन्द्रिय शरीर आदि की उत्पत्ति नहीं होती । इसके अभाव में जीव को कष्ट या दुःख कैसे प्राप्त होगा । कष्ट होने पर ही उनपर करुणा या सहानुभूति हो सकती है । अतः ईश्वर को किसी प्रकार सृष्टि का कारण नहीं कहा जा सकता, परन्तु जड़ होने से प्रकृति स्वतः सृष्टि करने में समर्थ नहीं अतः उसे प्रेरक

या अधिष्ठाता रूप से किसी चेतन की अपेक्षा है । यह उपयुक्त नहीं, क्योंकि ईश्वर तो निष्क्रिय है, निष्क्रिय होते हुए वह अधिष्ठातृत्व रूप किया कैसे कर सकता है । अतः ईश्वर को अधिष्ठाता भी नहीं कहा जा सकता ।

जब प्रश्न यह है कि प्रकृति अचेतन है, परन्तु अचेतन होते हुए भी वह सृष्टि करने में समर्थ है, क्योंकि सभी दार्शनिकों का मत है कि पुरुष को पूर्वजन्मकृतकर्मों के फलरूपेण ही दूसरा जन्म, आयु और भोग प्राप्त होते हैं । जब पूर्वजन्मों के किए गए अचेतन या जड़ कर्म समूह फल देने के लिए प्रवृत्त हो सकते हैं तो क्या अचेतन प्रकृति क्या सृष्टि रूप कार्य करने में समर्थ नहीं । प्रकृति तो त्रिगुणात्मिका होने से स्वतः क्रियाशील है, क्योंकि क्रियाशीलता रजोगुण का धर्म है, अतः ऐसी प्रकृति पुरुष के सन्निधानमात्र से स्वतः प्रवृत्त हो सकती है । इस प्रकार प्रकृति ही स्वतः सृष्टि करती है ।

(ख) सृष्टि का कारण

प्रयोजन के पश्चात् कारण पर विचार करना आवश्यक है । सांख्यकारिका में कारिकाकार ने सृष्टि के कारण रूप से संयोग का उल्लेख किया है । योगसूत्रकार भी संयोग को सृष्टि का कारण मानते हैं । संयोग क्या है? यह किसी आचार्य ने स्पष्ट नहीं किया । हां, योगसूत्रकार ने द्वितीय पाद में संयोग के स्वरूपावधारण का प्रयास किया है<sup>१</sup> । माण्डूकार व्यास ने उस सूत्र की अवतरणिका में यह कहा है -- 'संयोगस्वरूपाभिधित्सयेदं सूत्रं प्रवृत्ते' अर्थात् स्वशक्ति दृश्य रूप बुद्ध्यादि और स्वाभिशक्ति पुरुष के स्वरूप की उपलब्धि या ज्ञान का हेतु जो सम्बन्ध (संयोग) वह संयोग कहा जाता है । मोक्ष होने से महदादि दृश्य स्वशक्ति है, और मोक्षता होने से पुरुष

१ 'स्वस्वामिशक्त्योः स्वरूपोपलब्धिहेतुः संयोगः' -- योगसूत्र २।२३, पृ० ४०६।

स्वामिशक्ति । अतः स्व और स्वामी की क्रमशः भोग्य रूप से और भोक्ता रूप से उपलब्धि का कारणभूत सम्बन्ध ही संयोग है । यह संयोग ही संसार रूप है का कारण है । संयोग से दृश्य की उपलब्धि होता है, अतः दृश्य की उपलब्धि ही भोग है और भोक्ता या द्रष्टा की उपलब्धि है अपवर्ग अर्थात् प्रकृति का दर्शन होते ही पुरुष को विवेकज्ञान हो जाता है । इस ज्ञान के पश्चात् मोक्ष या अपवर्ग की प्राप्ति होता है । इस प्रकार दृश्य का उपलब्धि का हेतु ही संयोग है, परन्तु स्वामी की उपलब्धि का हेतु संयोग नहीं, वरन् उस संयोग का वियोग । अतः स्वस्वामि शक्तियों का सम्बन्ध ही संयोग है । योगदार्शनिकों ने संयोग के स्वरूप पर कुछ प्रकाश डाला, परन्तु सांख्यदार्शनिकों ने इसे स्पष्ट करने का कोई प्रयत्न नहीं किया । हां, यह संयोग किसके मध्य होता है और संयोग का भी क्या कारण और फल है ? यह निश्चित है । प्रकृति के त्रिविध गुणों का साम्य नष्ट होने पर अथवा जाँभ होने पर ही सृष्टि होता है । यह जाँभ प्रकृति और पुरुष के संयोग से होता है अर्थात् सृष्टि का कारणभूत संयोग प्रकृति और पुरुष के मध्य होता है, परन्तु विज्ञानभिक्षु का मत इनसे भिन्न है । वे संयोग को जाँभ का कारण न मानकर जाँभ को ही साक्षात् संयोग का कारण मानते हैं<sup>१</sup> । यद्यपि यह उचित नहीं प्रतीत होता, ऐसा मानने पर अनवस्था दोष होने की सम्भावना है, क्योंकि संयोग का कारण यदि जाँभ को मानें, जाँभ का कारण क्या होगा? इस अनवस्थापक्ष के निवारणार्थ संयोग को ही जाँभ का कारण मानना अधिक उपयुक्त है । ऐसा स्वीकार करने पर अनवस्था का प्रश्न ही नहीं उठता, क्योंकि संयोग के कारण रूप से अविद्या का ग्रहण होता है । सभी<sup>२</sup> आचार्यों ने स्पष्ट शब्दों में अविद्या को संयोग के कारणरूप से स्वीकार किया है ।

१ 'प्रकृतेः जाँभात् प्रकृतिपुरुषसंयोगस्तस्मात् सृष्टिश्चरिति सिद्धान्तः'

--सं. सांख्यप्रवचन भाष्य, पृ० २२५

२ 'अविवेकनिमित्तो वा पञ्चशिक्षः' सांख्यसूत्र ६।६८, पृ० २६४

'तस्य हेतुरविद्या' -- योगसूत्र २।२४, पृ० ४१७

जहाँ तक अविद्या के भी कारण का प्रश्न है, अविद्या का कोई आदि नहीं । वह तो अनादि है<sup>१</sup> । इसके समान दोष को अनादि नहीं कहा जा सकता, यदि दोष अनादि होगा तो दोष से होने वाला सृष्टि भी नित्य या अनादि होगी । सृष्टि के नित्य होने पर उसकी निवृत्ति या मोक्ष का प्राप्ति ही असम्भव होगी । अतः विज्ञानभिक्षु का उपर्युक्त सृष्टि<sup>सिद्धान्त</sup> युक्तिसंगत नहीं प्रतीत होता ।

अतः संयोग ही हेय या संसार रूप दुःख का कारण है । सुख-दुःख बुद्धि के ही धर्म है न कि पुरुष के<sup>२</sup> । अतः द्रष्टा पुरुष और दृश्य प्रकृति का संयोग ही सृष्टि का कारण है । अब शंका यह है कि जड़ प्रकृति और चेतन पुरुष का संयोग कैसे सम्भव है ? इस संयोग का मुलकारण है अविद्या, यह पूर्व ही स्पष्ट हो गया । अतः अविद्यावश पुरुष प्रकृति के द्वारा किए गए कर्मों का स्वयं को कर्ता समझता है । साथ ही संयोग होने पर अचेतन बुद्धि आदि चेतनवत् प्रतीत होते हैं । इस प्रकार पुरुष और प्रकृति में इतना तादात्म्य हो जाता है कि पुरुष स्वयं को विविध कर्मों का कर्ता और विविध दुःखादि फलों का भोक्ता समझने लगता है<sup>३</sup> । पुरुष कर्ता नहीं, कर्ता न होने पर भी पुरुष उस फल का भोक्ता माना जाता है, जिस प्रकार कि एक व्यक्ति अन्न उत्पन्न करता है और अन्य उसका भोग करते हैं<sup>४</sup> । अतः अविवेकजन्यसंयोग के कारण ही पुरुष स्वयं को भोक्ता समझने लगता है । इसके अतिरिक्त प्रकृति भी चेतन पुरुष के प्रतिबिम्ब से प्रभावित होकर स्वयं को लाल भासित होने लगती है, यद्यपि वस्तुतः उसपर किसी पदार्थ का कोई रूप नहीं आ सकता, भ्रान्तिमात्र होती है, उसी प्रकार बुद्धि सत्त्व स्फटिक मणि के समान

१ 'अनादिरविवेकोऽन्यथा दोषप्रसक्तेः' --सांख्यसूत्र ६।१२, पृ० २४२

२ 'बाह्मात्रं न तु तत्त्वं चित्तस्थितेः' -- , , १।५८, पृ० ४२

३ सांख्यसूत्र--सूत्र १।१०५, सूत्र १।१०४, १।१०६, पृ० ७७-७८ ।

४ 'प्रकृतिरपि फलोपभोगोऽनाद्यवत्' -- सांख्यसूत्र १।१०५, पृ ७८।

स्वच्छ होने से पुरुष के सन्निकर्ष से ही। चेतन तत्त्व के समान भासित होती है, अतः जिस प्रकार स्फटिक का जपा से संयोग होना प्रत्यक्षात् भी असम्भव है, ठीक उसी प्रकार पुरुष प्रकृति का परस्पर संयोग सर्वथा असम्भव सा प्रतीत होता है, तथापि इन दोनों भाव पदार्थों का किसी-न-किसी रूप में संयोग हो ही सकता है, यद्यपि वह सूक्ष्म ही है। प्रकृति और पुरुष पृथक्-पृथक् दो पदार्थ हैं। यह सभी सांख्ययोगाचार्यों की मान्यता है। संयोग या सम्बन्ध सदैव दो के मध्य ही होता है, अतः किसी एक में हो नहां सकता। अतः इन दोनों जड़ और चेतन पदार्थों के मध्य संयोग होना कोई असम्भाव्य नहीं। राधानाथपूरवन ने भी इसी मत को विविध उदाहरणों से स्पष्ट किया है। अब प्रश्न यह है कि जब संयोग हो सकता है, तो क्यों नहां सदैव बना रहता। संयोग होता है परन्तु उसको भी प्रयोजन की अपेक्षा है। कोई ऐसा प्रयोजन हो, जिसको सम्पन्न करने के लिए इन पदार्थों को एक-दूसरे का सहायता की आवश्यकता हो, ऐसी स्थिति में उनका संयोग होता है और उस प्रयोजन की पूर्ति होने पर संयोग निवृत्त हो जाता है। अन्ततोगत्वा प्रकृति और पुरुष ये दोनों तत्त्व पृथक्-पृथक् (संयोग के पूर्व) पूर्व के समान ही स्थित रहते हैं। कारण के साथ-साथ संयोग का फल क्या है यह स्वतः ही व्यक्त हो गया। पुरुष स्वतः मोक्षता कर्तादि न होने पर भी स्वयं को कर्ता समझता है यह अविद्या के परिणामभूत संयोग का ही फल है<sup>१</sup>। पुरुष के सम्पर्क के से अचेतन महदादि चित् के प्रतिबिम्ब से वशीभूत होकर चेतन प्रतीत होते हैं और चेतन पुरुष गुणों के कार्यों को अपना समझ लेता है। इस विषय में सभी आचार्यों का मत समान है<sup>२</sup>।

१ सांख्यकारिका २०, पृ० २१६ । सांख्यसूत्र २।५८, पृ० १६२

२ सांख्यचन्द्रिका, पृ० १६

### (ग) सृष्टि के अन्य कारण

संयोग के अतिरिक्त सृष्टि के कुछ अन्य कारण भी हैं, जैसे प्रारब्धादि कर्म । वे ही मुख्य प्रतीत होते हैं । इन कारणों के प्रवृत्त होने पर ही प्रकृति और पुरुष का संयोग सम्भव है । वस्तुतः कर्मों को ही सृष्टि का मुख्य कारण कहना चाहिए । कर्मों की सृष्टिकारणता सांख्ययोगदर्शनों में ही नहीं, वरन् अन्य धार्मिक ग्रन्थों और शास्त्रों में भी वर्णित है<sup>१</sup> । प्रश्न यह है कि कर्म सृष्टि का कारण कैसे बन सकते हैं । चिन्तन प्रतिक्षण परिणामी है, अतः वह कुछ-न-कुछ क्रिया अथवा कार्य ही करता रहता है । उसकी ये क्रियाएँ ही कर्म कहलाती हैं । अतः यह स्पष्ट है कि मन ही सब कर्मों का, सब इच्छाओं का, सब भावों का और सब वृत्तियों का बीज है । अब प्रश्न यह है कि मन कर्म तो करता है, परन्तु उससे सृष्टि का क्या प्रयोजन ? कर्म करने से ही सृष्टि नहीं होती । कर्म किस प्रकार सृष्टि में सहायक है, यह स्पष्ट करना अत्यन्तावश्यक है । कर्म करने के पश्चात् उनके कर्माश्रय बनते हैं, धार्मिक कर्मों के बाद धर्म रूप और पापकर्मों के बाद अधर्म रूप<sup>संस्कार</sup> बनते हैं । चिन्तन में कोई भाव होने से उसके अनुरूप जो स्थितिभाव हो जाता है, उसका नाम ही संस्कार है । ये कर्माश्रय कुछ दृष्टजन्मवेदनीय और कुछ अदृष्टजन्मवेदनीय होते हैं । वे कर्म जो एक ही जन्म में फल दे देते हैं अर्थात् जिस जन्म में वे कर्म किए जाते हैं, उसी जन्म में फल भी देते हैं वे दृष्टजन्मवेदनीय हैं । परन्तु इनसे भिन्न अदृष्टजन्मवेदनीय कर्म एक जन्म में किए जाते हैं और दूसरे जन्म में भोगे जाते हैं । सामान्यतः कर्मों के त्रिविध प्रकार आचार्यों को मान्य हैं-- प्रारब्ध, क्रियमाण और संचित । प्रारब्ध कर्म उन्हें कहते हैं जिन कर्मों ने फल देना प्रारम्भ कर दिया हो । इनसे भिन्न जो कर्म वर्तमानकाल में किए जा रहे हैं । उन कर्मों को क्रियमाण

१ 'कर्मादृष्टैर्वाग्नादितः' -- सांख्यसूत्र ३।६२, पृ० १६४



कर्म कहते हैं । ये कर्म ही फल देना प्रारम्भ करने पर प्रारब्ध कहलाते हैं । संचित कर्म उन्हें कहते हैं, जो अतीत में किए जा चुके हों, परन्तु अभी फल देना प्रारम्भ न किया हो । संचित कर्म जन्मजन्मान्तरों तक चलते रहते हैं । अतः यह स्पष्ट है कि कर्म फल अवश्य देते हैं । कर्म कभी निष्फल नहीं हो सकता, चाहे वह इस जन्म में किया गया हो अथवा पूर्व जन्मों में । अतः कर्म सदैव फलदायक होते हैं और जिस प्रकार का कर्म होगा उसी प्रकार का फल भी । यदि हिंसात्मक या पापकर्म है, उस कर्म से तादृश या पापफल ही प्राप्त होगा और पुण्यात्मक कर्मों से पुण्य फल । इस प्रकार इन कर्मों के द्विविध फल हो सकते हैं, परन्तु योगसूत्रकार और उनके अन्य टीकाकारों ने इसके त्रिविध फल स्वीकार किए हैं-- जाति, आयु और भोग । जाति का अर्थ है जन्म अर्थात् पूर्वजन्म के कर्मों के द्वारा ही द्वितीय जन्म का निर्णय होता है, अर्थात् द्वितीय जन्म में प्राप्य शरीर ही जाति है, आयु का अर्थ है-- उस शरीर का स्थितिकाल और भोग का अर्थ है-- उस जन्म में सुखदुःख की प्राप्ति । विशेषता यह है कि अदृष्टजन्मवेदनीय कर्मों के ही जाति आदि त्रिविध फल हैं न कि दृष्टजन्यवेदनीय कर्मों के भी । ये कर्म जाति रूप फल नहीं दे सकते, जाति तो दूसरे जन्म में ही सम्भव है अतः ये कर्म भोग और आयु रूप द्विविध फल ही देते हैं ।

इन त्रिविध फलों के भोगने के लिए ही सृष्टि आवश्यक है । सृष्टि के पूर्व अर्थात् प्रलयावस्था में प्रकृति और पुरुष सर्वथा असंस्पृष्ट है, अतः सृष्टि के अभाव में महदादि का भी पूर्ण अभाव है, उस अवस्था में जात्यादि फलों को भोगेगा कौन ? कर्म तो महदादि के कर्म हैं, वे ही इनका फल भी प्राप्त करेंगे । अतः फलप्राप्ति के लिए सृष्टि का होना अनिवार्य है । इसप्रकार यह सिद्ध हुआ कि कर्म फलोन्मुख होने पर प्रकृति को सृष्टि करने को बाध्य करते हैं । अतः कर्म ही सृष्टि का कारण है ।

१ 'सति मूले तद्विपाको जात्यायुर्भोगाः' --योगसूत्र २।१३, पृ० ११८

२ 'कर्मविचिन्त्यात् प्रधानचेष्टा गर्भदासकत्' -- सांख्यसूत्र २।५१, पृ० १६०



उपर्युक्त विवेचन से स्पष्ट है कि कर्म भी सृष्टि का कारण है, परन्तु प्रश्न यह है कि सृष्टि में वैचित्र्य या विभिन्नता क्यों है । इसका भी कारण कर्म ही है । सभी के कर्म भिन्न-भिन्न हैं, धर्माधर्म भेद से । अतः कर्मों के में विचित्रता होने से सृष्टि में भी विचित्रता होना स्वाभाविक ही है, अर्थात् सृष्टि में (जगत् में) कोई दुःखी, कोई सुखी आदि होते हैं । सांख्यसूत्रों में इसे स्पष्ट शब्दों में कहा गया है --

‘कर्मवैचित्र्यात् सृष्टिवैचित्र्यम् ।’<sup>१</sup>

यह अवश्य है कि यदि कर्म सदैव फलदायक है तब तो समाधि भी सम्भव न होगी, क्योंकि मुदित के पूर्व किए गए कर्मों के फल भोगने के लिए सृष्टि आवश्यक होगी । इस प्रकार कर्म कभी समाप्त न होंगे और सृष्टि परम्परा चली रहेगी । यह प्रश्न करना उचित नहीं, क्योंकि सभी दार्शनिक कर्मों का क्रियायोग अभ्यासवेराग्यादि उपायों से दाह या नारा स्वीकार करते हैं । अभ्यासादि के द्वारा क्लेशों का दाह या चित्त-वृत्तियों का उपशम होता है । यह पंचम अध्याय में स्पष्ट किया जायगा । क्लेशों के दग्धबीजभाव हो जाने पर उसके होने वाले कर्मों का दाह तो स्वाभाविक ही है । क्लेश तो कर्मों के मूल ही है, क्लेश होने पर ही कर्म होते हैं और कर्म से ही कर्माशय या संस्कार बनते हैं, अतः चित्त के समाहित होने पर या क्लेशों के तिरोभाव हो जाने पर क्रियमाण कर्मों के अस्तित्व का प्रश्न नहीं उठता, शेष है संचित कर्म । जहां तक संचित कर्मों का प्रश्न है ये भी समाहित चित्त में नहीं रह सकते । असंप्रज्ञात समाधिकाल में चित्त के संस्कारों का भी पूर्ण निरोध हो जाने पर निरोध संस्कार मात्र शेष रहते हैं, अतः संचित कर्मों के संस्कार कहां रहेंगे ? चित्त में उनके लिए स्थान नहीं, इस प्रकार ये कर्म भी दग्धबीजभाव को प्राप्त करके निष्फल हो जाते हैं । प्रारब्ध कर्म ज्ञानप्राप्ति के पश्चात् तक भी फल देते रहते हैं ।

प्रारब्ध कर्म के फलभूत जाति, आयु और भोग आदि फलों के सम्पन्न होने के पश्चात् ही समाप्त होते हैं अर्थात् ज्ञान प्राप्त होने पर साधक का चित्त निरुद्ध हो जाता है, परन्तु वह सभी कर्म करता रहता है, यद्यपि उन कर्मों का फल नहीं प्राप्त होता, क्योंकि उन कर्मों के मूल में क्लेश नहीं। उस अवस्था में उसके सभी कार्य निस्पृह होते हैं, साधक को इस अवस्था को जीवन्मुक्तावस्था कहते हैं, उसको वस्तुतः जीवित रहने पर भी मोक्ष प्राप्त है और जब तक प्रारब्ध कर्म रहते हैं, उसका भोग करने के लिए उसे शरीरधारण करना पड़ता है और प्रारब्ध समाप्त होते ही शरीर पात होकर मोक्ष या विदेहमुक्ति भी प्राप्त हो जाती है। इसलिए यह आवश्यक नहीं कि कर्म सदैव फलदायक ही हो। यदि फल निष्कामभाव से किया गया है तो वह निष्फल हो सकता है। सांख्ययोगदर्शनों का यही कर्म गीता के निष्काम कर्मयोग के नाम से प्रसिद्ध है। अतः कर्म भी सृष्टि के कारण है। ये ही प्रकृति की सृष्टि करने के लिए बाध्य करते हैं।

सृष्टि की निवृत्ति

जहां तक संयोग या सृष्टि की निवृत्ति का प्रश्न है, जिस प्रयोजन से सृष्टि होती है, उसके सम्पन्न होने के पश्चात् ही वह निवृत्त हो जाती है अर्थात् पुरुष का भोग और अपवर्ग सम्पन्न होने पर भी संयोग निवृत्त होता है। ज्योंही पुरुष की प्रकृति का दर्शन होता है, या उसे 'अहमन्यो प्रकृतिरन्या' इस प्रकार का ज्ञान होता है, स्तादृश विवेकज्ञान से पूर्वाविद्या का निराकरण और तत्पश्चात् अविद्या रूप कारण के अभाव में संयोग भी असंभव। अतः संयोग के अभाव में सृष्टि का अस्तित्व कैसे? इस प्रकार सृष्टि भी निवृत्त

१ दृष्टाम्येत्युपेक्षाकं स्को दृष्टाहमित्युपरमत्यन्या । सति संयोगेऽपि व्योः

प्रयोजनं नास्ति सर्वत्र । --का० ६६, पृ० ३२०

हो जाती है । अब प्रश्न यह है कि प्रकृति सभी पुरुषों के लिए एक साथ निवृत्त होती है अथवा क्रम से । सांख्ययोग दोनों दार्शनिक प्रकृति की सभी पुरुषों के प्रति एक साथ निवृत्ति को नहीं स्वीकार करते<sup>१</sup> । जहाँ तक सृष्टि की निवृत्ति का प्रश्न है, जिस पुरुष के समा भोग और अपवर्ग रूप द्विविध पुरुषार्थ की सिद्धि हो चुकी हो उस पुरुष के प्रति सृष्टि निवृत्त हो जाती है । अर्थात् ऐसे पुरुष को महदादि का दर्शन नहीं होता, परन्तु उससे भिन्न असिद्ध पुरुषों के प्रति सृष्टि उसी प्रकार स्थित रहती है ।

### इन्द्रियों की उत्पत्ति

#### (क) उत्पत्तिविषयक आचार्य कपिल और पतंजलि का मत

इन्द्रियां प्रकृति का ही अवान्तर परिणाम हैं, अतः चित्त या बुद्धि के परिणाम होने के साथ-साथ बुद्धि के बाह्य पदार्थों की ज्ञानप्राप्ति में उनकी सहायता की आवश्यकता है । अतः चित्त या यह कहिए कि मनोवैज्ञानिक दृष्टिकोण से इन्द्रियों का बहुत महत्त्व है, इन्द्रियां हैं, यह ज्ञात है परन्तु कौन हैं, इस विषय में कुछ विवाद है । लगभग सभी दार्शनिक इन्द्रियों के उपादान रूप से अहंकार को स्वीकार करते हैं<sup>२</sup> । सांख्य-सूत्रकार<sup>३</sup> ने इसी तथ्य को स्वीकार किया, परन्तु उनके सूत्र से प्रतीत होता है कि आचार्य किसी मत का खण्डन करके स्वमत की स्थापना कर रहे हैं । किस दार्शनिक के मत का उन्होंने खण्डन किया यह नहीं कहा । हां, विज्ञान-मिष्ट ने प्रस्तुत सूत्र की अवतरणिका में 'परप्रतिपत्तिं निराकरोति' ऐसा

१ 'अवेतनत्वेऽपि क्षीरवच्चेष्टितं प्रधानस्य' --सांख्यसूत्र ३।५६, पृ० १६३

२ 'अन्यसुखदुःखपरामेऽपि न विरज्यते प्रबुद्धरजतज्ञस्यैवोपरागः' --सांख्यसूत्र ३।६६  
पृ० १६६

३ 'न भूतप्रकृतित्वमिन्द्रियाणामाहंकारिकत्वञ्चैः' --सांख्यसूत्र ५।८४, पृ० २१६

लिखा है । अनिरुद्ध ने भी 'वेचित् भौतिकानीन्द्रियाणीति तन्निरस्यति' ऐसा कहा है । जहां तक इन्द्रियों की भौतिकता का प्रश्न है, नैयायिक ही उन्हें भौतिक कहते हैं । उनकी इन्द्रियां भौतिक हैं । यदि प्रत्येक इन्द्रिय पृथक्-पृथक् अप्रकाशक महाभूतों से उत्पन्न हैं, वह प्रकाशक कैसे हो सकती है । उन्हें पंचभूतों की भांति प्रकाश्य होना चाहिए । अतः इन्द्रियां बाह्य विषयों को प्रकाशित कैसे करेंगी । ऐसा प्रतीत होता है कि नैयायिकों के इसी मत के सफ़हन करते हुए सांख्यसूक्तकार ने उपर्युक्त सूत्र में इन्द्रियों के आहंकारिकत्व का प्रतिपादन किया ।

शंका होती है कि संसार में विलक्षणता है, इस लोक में विभिन्न प्रकार के प्राणी हैं, अतः उनकी इन्द्रियां भी विलक्षण हैं, अतः इन विभिन्न इन्द्रियों का उपादान कारण भी भिन्न-भिन्न होगा, यह शंका उचित नहीं । इन्द्रियों की भिन्नता होने पर उनके उपादान कारण भी भिन्न हों, यह आवश्यक नहीं । इन्द्रियों का उपादान कारण अस्मिता ही है । हां, यत्र-तत्र इन्द्रियों के भौतिकत्व का कथन हुआ है वह निमित्ताश्रित अर्थात् इन्द्रियों का उपादान कारण पंचभूत नहीं हो सकते, परन्तु निमित्तकारण तो है ही । पंचमहाभूत इन्द्रियों के प्रधान निमित्त कारण है, अतः इस निमित्ता के प्राधान्य के आधार पर ही इन्हें उपादान कारण भी कहा जाता है । अतः इन्द्रियों की उत्पत्ति में पंचभूतों को मूलभूत क्रिया की हेतुता है । इसी कारण भूतों की इन्द्रियों का कारण कहा गया है । वस्तुतः ये आहंकारिक ही हैं । सूक्तकार के इस मत का वृत्तिकारों ने भी समर्थन किया । सांख्यसूक्तकार के समान

१ न देशभेदेऽप्यन्योपादानताऽस्मदादिविधिनियमः --सांख्यसूत्र ५।१०६, पृ० २२६

२ निमित्तव्यवदेशात् तद्व्यपदेशः --सांख्यसूत्र ५।११०, पृ० २२६

३ सांख्यप्रवक्तृमाष्य, पृ० २२६

पतंजलि ने भी इस तथ्य का प्रतिपादन नहीं किया, परन्तु २।१६ सूत्र में प्रतिपादित चार प्रकार के पदार्थों में से प्रथम विशेष में ही एकादशेन्द्रियों का अन्तर्भाव हो जाता है<sup>४२</sup>। अतः पञ्चज्ञानेन्द्रिय, पञ्चकर्मेन्द्रिय और मन अस्मिता या अहंकार के ही परिणाम है। अतः इन्द्रियां आहंकारिक हैं<sup>३</sup>। आचार्य व्यास के इस मत का ही अन्याचार्यों ने भी समर्थन किया है<sup>३</sup>।

अतः इन्द्रियां आहंकारिक हैं, यह उपपन्न है परन्तु अहंकार भी सत्त्व, रजस् और तमस् तीनों के प्राधान्य के आधार पर त्रिविध होता है<sup>४</sup>। इन तीनों में किस अहंकार से इन्द्रियां उत्पन्न होती हैं-- इस विषय में आचार्यों में मतभेद है। कुछ आचार्य इन्द्रियों को सात्त्विक अहंकार से और कुछ को राजसाहंकार से उत्पन्न मानते हैं। जहाँ तत्त्व सूत्रकार का प्रश्न है, उन्होंने इन्द्रियों को सात्त्विकाहंकार से उत्पन्न ही माना है। अर्थात् एकादश इन्द्रियों का सात्त्विक गण वैकृत अहंकार से उत्पन्न होता है<sup>४५</sup>। वैकृताहंकार क्या है? यह तो स्पष्ट है, वस्तुतः सात्त्विकाहंकार को ही वैकृत संज्ञा दी गई है<sup>४६</sup>। अतः सूत्रकार ने इन्द्रियों के उपादानरूप के से सात्त्विकाहंकार को ही स्वीकार किया है<sup>४७</sup>, परन्तु योगाचार्य ने इसे स्पष्ट करने का कोई प्रयास नहीं किया। हाँ, कुछ योगवृत्तिकारों ने इसे स्पष्ट किया। वे ज्ञानेन्द्रियों की उत्पत्ति सात्त्विकाहंकार से, कर्मेन्द्रियों की उत्पत्ति राजसाहंकार से मानते हैं, मन उभयात्मक है, अतः सत्त्व रजस् दोनों ही उसके उपादान रूप से गृहीत हैं।

१ योगसूत्र २।१६, पृ० ३७७

२ योगभाष्य, पृ० ३७८

३ योगवार्तिक, पृ० २०२

४ मार्कण्डेय पुराण, पृ० २६८

श्रीमद्भागवत, तृतीय स्कन्ध, पृ० १०६

५ सुवर्णसप्ततिशास्त्र, पृ० ३७, माठरवृत्ति, पृ० ४२

६ योगतत्त्ववैशारदी, पृ० २००

७ सात्त्विकमेकादशकं प्रवर्तते वैकृताहंकारात्, सांख्यसूत्र २।१८, पृ० १२२।

(ख) सूत्र के वृत्तिकारों का स्तब्धिषयक मतभेद

सूत्रकार साहसिकाहंकार को ही उपादान कारण मानते हैं, परन्तु उनके वृत्तिकारों ने मन्त्रियों को स्वीकार किया है। सूत्रों के आदि वृत्तिकार अनिरुद्ध ने साहसिकाहंकार से ही पंच ज्ञानेन्द्रिय, कर्मेन्द्रिय और मन इन सभी की उत्पत्ति स्वीकार की, इस प्रकार सूत्रकार का समर्थन किया है। उन्होंने सूत्र के स्कादशकं पद को स्कादश गण के अर्थ में ही स्वीकार किया है, परन्तु इनके विपरीत उनके परवर्ती आचार्य विज्ञानमित्र ने स्कादशकं पद का अर्थ ग्यारहवां इन्द्रिय केवल मन से लिया है। अर्थात् मन ही साहसिकाहंकार का कार्य है न कि सभी इन्द्रियां। अतः छद् प्रत्ययान्त स्कादशकं पद मनोमात्र का धोतक है। यदि मन साहसिकाहंकार का कार्य है तो इन्द्रियों का उपादान क्या होगा? राजसाहंकार से पंच ज्ञानेन्द्रिय और कर्मेन्द्रिय इन दोनों की तथा तामसाहंकार से तन्मात्राओं की उत्पत्ति होती है। आचार्य ने अपने इस मत की पुराणवाक्यों से पुष्टि की है। समष्टिरूप से इन्द्रियां अल्प<sup>सत्त्व</sup>वाली होने से राजसाहंकार के कार्य रूप से ही स्वीकृत है, परन्तु स्मृतियों में व्यष्टिरूप से इन्द्रियां अधिक सत्त्ववाली होने से राजसाहंकार के कार्य रूप से कही गई हैं। यही मत विज्ञानमित्र को ग्राह्य है। अग्निपुराण<sup>५</sup> में भी मन को साहसिक और इन्द्रियों को तेजस् कहा गया है।

१ अनिरुद्धवृत्ति, पृ० ५६

२ सांख्यप्रवचनभाष्य, पृ० १२२

३ श्रीमद्भागवत, तृतीय स्कन्ध, पृ० १०६-१०७

४ सांख्यप्रवचनभाष्य, पृ० १२२

५ अग्निपुराण, प्रथम खण्ड, पृ० ५८

(ग) कारिकाकार और टीकाकारों का विज्ञानमिश्र से मतभेद

विज्ञानमिश्र के उपर्युक्त मत का कारिकाकार ने विरोध किया । कारिका २५ के पूर्वाह्न के रूप में उन्होंने सांख्यसूत्र २।१८ को ही स्वीकार किया है । हां कारिका में 'सात्त्विकमेकादशक' के स्थान पर 'सात्त्विकः एकादशकः' पद का प्रयोग हुआ । हो सकता है कि सांख्य-सूत्रों में एकादशक पद का प्रयोग पूर्व सूत्र<sup>१</sup> में आए 'तत्कार्यम्' पद का अपेक्षा से हो और कारिका में प्रयुक्त एकादशक पद उसके पूर्व की कारिका में प्रयुक्त 'गणः' पद की अपेक्षा से । सूत्र और कारिका में केवल इतना ही अन्तर है परन्तु अर्थ दोनों का समान ही होना चाहिये । एकादशक पद से मनोमात्र का ही नहीं, वरन् दशेन्द्रियों का भी ग्रहण होना चाहिये । उदासीन ने भी इसी मत का समर्थन किया है । 'एकादशक' शब्द एकादश संस्था परिमितगण का ही वाचक है न कि केवल मन का । यदि यह कहें कि एकादश शब्द में पूरणार्थक इट् प्रत्यय लगाने से 'एकादशः' शब्द निष्पन्न हुआ और उसमें पुनः स्वार्थे 'क' प्रत्यय लगाकर एकादशक शब्द बना । अतः एकादशक का अर्थ गण न होकर ग्यारहवां इन्द्रिय मन होगा, यह उपयुक्त नहीं । यदि एकादशक पद मनमात्र का वाचक है, मनस् शब्द नपुंसकलिंग में है, अतः कारिका में एकादशकः के स्थान पर एकादशक का ही प्रयोग होना चाहिये । अतः वस्तुतः एकादशकः पद पूर्व की कारिका में प्रयुक्त गण के ही आधार पर प्रयुक्त हुआ है । ऐसा प्रतीत होता है कि इसी मत की स्वीकार करते हुए वाचस्पति मिश्र ने इन्द्रियों के लक्षण में 'सात्त्विकाहंकारोपादानत्वं' पद

१ 'एकादशपंचतन्मात्रम् तत्कार्यम्', पृ० १२१, सूत्र २, २७

२ सांख्यकारिका २४, पृ० २३३

३ विद्वत्तौषिणी, पृ० १७७

४ चण्डिकासुदर्श, पृ० २१५



का प्रयोग किया है<sup>१</sup>। इनके पूर्ववर्ती और पश्चाद्भावी सभी टीकाकार इसी मत के पौषक हैं<sup>२</sup>।

इस प्रकार कारिका के टीकाकारों का मत समान है। तत्त्वकौमुदी के टीकाकार उदासीन ने<sup>३</sup> विज्ञानमिद्धा के मत का खण्डन किया। विज्ञानमिद्धा ने पुराणवाक्यों के आधार पर मन को सात्त्विक और इन्द्रियों को राजस् माना है, परन्तु यह उपप्लुत नहीं। स्कादशकं पद का स्कादशसंख्यापरिमितगण अर्थ लेना ही अधिक उपप्लुत है न कि केवल मन। हां यह अवश्य है सर्वा पदार्थ त्रिगुणात्मक है। अतः उत्कट सत्त्व प्रधान अहंकार से मन, मध्यम सत्त्वप्रधान अहंकार से ज्ञानेन्द्रियां और निकृष्ट सत्त्वप्रधान अहंकार से कर्मेन्द्रियों की उत्पत्ति होती है। इस प्रकार इन स्कादशेन्द्रियों में सत्त्व की मात्रा समान नहीं। स्मृति और पुराणों में जो तेजस् से इन्द्रियों की उत्पत्ति का कथन है, वहां मन की अपेक्षा अल्प सत्त्व वाली होने के कारण इन्द्रियां तेजस् कही गई हैं। साथ ही यदि स्क और कुछ पुराण इन्हें राजस् सिद्ध करते हैं, कुछ स्कान्द, वायु आदि इसके विपरीत इन्हें सात्त्विक भी कहते हैं<sup>४</sup>। यही वंशीधर, हरिराम शुक्लादि का भी मत है<sup>५</sup>। इन्द्रियां सात्त्विक होने से विषयों को प्रकाशित करती हैं। यदि विज्ञानमिद्धा के मत को ही स्वीकार किया जाय, अर्थात् मन को सात्त्विक और इन्द्रियों को राजस् मानें, मन तो सात्त्विक होने से विषय प्रकाशन करेगा, परन्तु ज्ञानेन्द्रियां

३ तत्त्वकौमुदी, पृ० २३५

सौप्तिकपादभाष्य, पृ० २३, जयमंगला, पृ० ३३, युक्तिदीपिका, पृ० ६८

शिवदत्तचौबिणी, पृ० १७७

४ स्कान्द पुराण, पृ० ३६, वायु पुराण, पृ० ६८

५ सांख्यतत्त्वविभाकर, पृ० ३४३, 'सुषमा', पृ० १२८



राजस् होते हुए भी कैसे विषयों का प्रकाशन करेगी ? इन्द्रियों का विषय-  
 प्रकाशन <sup>कार्य</sup> प्रत्यक्ष सिद्ध है । अतः विषय प्रकाशन करने के कारण इन्द्रियां  
 भी सात्त्विक हैं । यह तो ठीक है, परन्तु यदि स्कादशेन्द्रियों को सात्त्विक  
 ही मानें, सात्त्विक होने से कर्मेन्द्रियों को भी ज्ञानेन्द्रियों की भांति  
 विषय-प्रकाशन करना चाहिए । परन्तु कर्मेन्द्रियां प्रकाशन नहीं करतीं ।  
 वस्तुतः सभी इन्द्रियां सात्त्विक हैं, परन्तु सत्त्व की मात्रा की न्यूनता और  
 आधिक्य के अनुसार ही कार्य करती है । कर्मेन्द्रियों में सत्त्व की मात्रा न्यून  
 होने से वे प्रकाशन रूप कार्य में असमर्थ हैं । इस प्रकार कारिकाकार का मत  
 भी अधिक उपयुक्त प्रतीत होता है । पंचदशीकार<sup>१</sup> विद्यारण्य भी ज्ञानेन्द्रियों<sup>२</sup>  
 को सात्त्विक और कर्मेन्द्रियों को राजस् ही मानते हैं । सायनमाधव इन्द्रियों  
 को सात्त्विक ही कहते हैं ।

### त्रयोदश करणों में बुद्धि का प्राधान्य

(क) करण का स्वरूप और प्रकार --

सांख्यशास्त्र में करणों का विस्तृत विवेचन  
 किया गया है । करण क्या है? यह तो उसकी व्युत्पत्ति से ही स्पष्ट है ।  
 'कृ' धातु से 'ल्युट्' प्रत्यय लगाकर यह शब्द निष्पन्न हुआ, इसका अर्थ है--  
 'करने का साधन' । अर्थात् जो साधकतम है वही करण है 'साधकतमं करणम्'  
 इति हि पाणिनिसूत्रम् । इस प्रकार करण एक कारकविशेष है । कारक  
 होने के लिए करण को किसी-न-किसी क्रिया ~~का~~ या कार्य से अन्वित होना  
 आवश्यक है -- 'क्रियान्वयि कारकमिति हि कारकलक्षणम्' । तद्वक्तोमुदीकार

१ पंचदशी -- प्रत्यक्ष तत्त्वविवेक प्रकरण, पृ० ५८

२ सर्वदर्शनसंग्रह, पृ० ६६

को ऐसा ही अभिमत है<sup>१</sup> । अतः यह सिद्ध है कि करण क्रिया और कारक के मध्य का सम्बन्ध है<sup>२</sup> । सप्ततिसूत्रों में करण को पुरुषार्थ के उपाय या साधन रूप से कहा गया है, अर्थात् करण पुरुष के भोग और मोक्ष रूप प्रयोजन को सिद्ध करने में साधन ही नहीं, वरन् साधकतम या करण है<sup>३</sup> । अतः करण भी प्रधान के समान पुरुषार्थ के लिए प्रवृत्त होते हैं । अन्ततोगत्वा करण के सभी अर्थ एक ही लक्ष्य तक पहुंचाते हैं । वह है 'साधन' ।

करण संख्या में कितने हैं और कितने प्रकार के होते हैं । ये प्रश्न स्वामाविक हैं, परन्तु अधिक विवादास्पद नहीं । कुछ आचार्यों का इनकी संख्या के विषय में मतभेद अवश्य है । वार्धगण ११ करण मानते हैं, पंचाधिकरण आदि तान्त्रिक १० ही, पातञ्जल द्वादश और इन सभी से भिन्न सांख्यसूत्रकार ने त्रयोदश करण स्वीकार किये हैं<sup>४</sup> । इस विषय में अन्याचार्यों का मतैक्य है, यह नहीं समझना चाहिए कि इस विषय में सांख्य और योग इन द्विविध समानतन्त्रों में ही परस्पर विप्रति-पत्ति है । भिन्नता केवल इस बात की है कि सांख्यदार्शनिकों ने करणों की गणना करते समय महत् और मन को पृथक् दो तत्त्वों के रूप में स्वीकार किया और योगदार्शनिक इन दोनों तत्त्वों को समान या एक मानकर ही द्वादश करण कहते हैं । इन दोनों की समानता के विचार से सांख्याचार्य भी 'मनस्' संज्ञा से ही कथन करते हैं, परन्तु करणों की गणना में इनका पृथक् उल्लेख किया है । आचार्यों ने इनकी संख्या के साथ-साथ इनका नाम से कथन भी किया है<sup>५</sup> । महत्, अहंकार, मन, पंचज्ञानेन्द्रियां और पंचकर्मेन्द्रियां ये ही १३

१ 'कारकविशेषः कारणं न च व्यापारावेशं विना कारकत्वमिति व्यापारावेशमाह ।

२ 'करणमिति क्रियाकारकसम्बन्धमोऽयं निदर्शः' — का. ०.३.२, पृ. २५७ ।

३ पुरुषार्थोपायसाधनसमर्थत्वात्करणमित्यभिधीयन्ते । — युक्तिदीपिका, पृ. ११२

४ 'करणं त्रयोदशविधमन्तरमेवात्' — सांख्यसूत्र २।३८

५ 'महदादि त्रयं पंच बुद्धीन्द्रियाणि चक्षुरादीनि, पंच कर्मेन्द्रियाणि वागादीनीति त्रयोदशविधं करणम्' — गौडपाद पृ. २६

करण हैं । इनका करण संज्ञा से कथन क्यों होता है? यह तो स्पष्ट ही है । ये सभी करण पुरुषार्थ सम्पादन में साधकतम हैं <sup>१</sup> ।

करण मुख्यतः दो प्रकार के होते हैं--

आम्यन्तर और बाह्य । कौन-कौन अन्तःकरण हैं और कौन बाह्य, इनके पृथक् कथन की सूक्ष्मता ने कोई आवश्यकता नहीं समझी, परन्तु वृष्णिार अनिरुद्ध ने इन्हें स्पष्ट किया <sup>२</sup> । बुद्धि, अहंकार और मन अन्तःकरण हैं और दश इन्द्रियां बाह्यकरण <sup>३</sup> । अतः प्रश्न यह है कि करणत्व तो सभी में समान रूप से है, महत्, अहंकार और मन अन्तःकरण क्यों कहे जाते हैं । ये त्रिविध करण शरीर के अन्दर स्थित होने के कारण ही, अन्तःकरण कहलाते हैं <sup>४</sup> । ये त्रिविध करण बाह्यार्थों का ज्ञान करने में स्वतः समर्थ नहीं, अतः ये त्रिविध <sup>करण</sup> बाह्यार्थ के प्रकाशन के लिए वे बाह्य करण की अपेक्षा रखते हैं । इनके विपरीत बाह्य करण स्वतः बाह्य पदार्थों से सम्बन्ध स्थापित करके उसका ज्ञान प्राप्त करते हैं । अतः पंच कर्मेन्द्रिय और पंच ज्ञानेन्द्रियां बाह्य करण हैं । इन दोनों प्रकार के करणों में भिन्नता यह है कि बाह्य करण वर्तमानकालिक विषयों को ही ग्रहण करते हैं, अर्थात् वर्तमानकाल में जिन पदार्थों से इन इन्द्रियों का सन्निकर्ष होता है, उन्हीं पदार्थों को ज्ञान करने में समर्थ है, परन्तु अन्तःकरण तीनों कालों के पदार्थों को अपना विषय बनाते हैं <sup>५</sup> । इस मत का सभी आचार्यों ने समर्थ किया ।

१ 'पुरुषार्थाचरण क्रियायाः साधकतमत्वाच्चानि करणमित्यभिधीयन्ते'

--सांख्यतत्त्वालोका, पृ० १०

२ 'अवान्तराणि बुद्ध्याहंकारमनांसि । बाह्यानिदश चक्षुरादीनीन्द्रियाणि'

--सांख्यसूत्र २।३८, पृ० ६१

३ 'बुद्धिरहंकार मनः' इति शरीराभ्यन्तरवर्तित्वाद्यन्तःकरणम् --तत्त्वकोमुदी, पृ० २६०

४ युक्तिदीपिका, पृ० ११०

५ सांख्यकारिका ३३ गौडपादभाष्य, पृ० ३०

### (स) बाह्य करणों की अपेक्षा अन्तःकरणों का प्राधान्य

इन द्विविध करणों में बाह्य करणों की अपेक्षा अन्तःकरण ही प्रधान है, क्योंकि बाह्यकरण द्वार है और अन्तःकरण द्वारि । बाह्यकरण अन्तःकरणों के विषयों को प्रस्तुत करते हैं अर्थात् विषयों के सम्बन्ध में होने वाले संकल्पादि में साधन होने से द्वार कहलाते हैं और त्रिविधान्तःकरण उन करणों का अवगाहन करते हैं । अतः द्वारि कहलाते हैं । अतः इन्हीं की प्रधानता है । जिस प्रकार गृह के द्वार गृह में प्रवेश करने के द्वारमात्र हैं, गृह ही प्रधान है, उसी प्रकार १० इन्द्रियाँ द्वा द्वार हैं, अन्तःकरणों के ज्ञान कराने के माध्यममात्र है, प्रधान तो अन्तःकरण ही है । अतः ये दश बाह्य करण पदार्थों के सन्निकर्ष से उत्पन्न ज्ञान को अन्तःकरणों को सौंप देते हैं । अतः बाह्य करणों की अपेक्षा अन्तःकरणों का ही प्राधान्य है ।<sup>१</sup> आचार्य व्यास भी ४ इन्द्रियों को द्वार या प्रणालिका रूप ही मानते हैं । प्रत्यक्षा के लक्षण में 'इन्द्रियप्रणालिकया बाह्यवस्तुपरागात्' शब्द का प्रयोग इस तथ्य को स्पष्ट करता है । महामारत में भी शान्तिपर्व में इन्द्रियों को द्वार कहा गया है । शंकराचार्य ने भी बृहदारण्यक उपनिषद् के माष्य में इस द्वारद्वारिमात्र का समर्थन किया ।

### (ग) अन्तःकरणों में बुद्धि का प्राधान्य

बाह्य करणों की अपेक्षा अन्तःकरण अधिक प्रधान है, परन्तु अन्तःकरण समान नहीं, इनमें भी मन की अपेक्षा अहंकार<sup>अहंकार</sup> प्रधान<sup>४</sup> की अपेक्षा बुद्धि और अन्ततोगत्वा बुद्धि ही प्रधान है । अर्थात् करणों में गुण प्रधान

१ तत्त्वसौमुदी--कारिका ३५, पृ० २६६ 'द्वारि प्रधानम् ... बुद्धिरिति ।'

२ महामारत--शान्तिपर्व, पृ० २३४।६

३ बृहदारण्यक माष्य, पृ० ४।३७

४ सांख्यप्रज्ञमाष्य, पृ० १३५

भाव आपेक्षिक है<sup>१</sup>। प्रश्न यह है कि जब करणत्व समी में समानरूप से है, बुद्धि ही क्यों प्रधान है। इस प्रश्न का समाधान सूत्र २।३६ से हो जाता है। 'इन्द्रियेण साधकतमत्वगुणयोगात् कुठारवत्' अर्थात् इन्द्रियों में भी साधकतमत्वरूप गुण विद्यमान होने से ये सभी करण हैं, परन्तु जिस प्रकार वृक्षच्छेदन रूप व्यापार में करणत्व प्रहार का ही है अर्थात् प्रहार के पश्चात् ही यह कार्य होता है। अतः गौण रूप से कुठार को भी करण कहा जाता है। उसी प्रकार समी करणों में साधकतमत्व गुण होने से समी को करण कहते हैं, परन्तु साक्षात् साधन होने से बुद्धि ही प्रधान है<sup>३</sup>। बुद्धि का प्राधान्य कारिका ३५ के 'सान्तःकरणा बुद्धिः' इन पदों से भी स्पष्ट है। जब 'सान्तःकरणा' पद के ग्रहण मात्र से बुद्धि का भी उसमें अन्तर्भाव हो जाता है तो बुद्धि का पृथक् ग्रहण किस कारण से हुआ। इसका कारण बुद्धि का प्राधान्य ही है। यही युक्तिदीप्तिकार तथा अन्याचार्यों का भी मत है। युक्तिदीप्तिकार ने तो बुद्धि का प्राधान्य एक उदाहरण से स्पष्ट किया है। जिस प्रकार 'जगाम तं वनोद्देशं व्यासः सह महर्षिभिः' इस वाक्य में महर्षि के ग्रहण के साथ ही व्यास का भी उसी में अन्तर्भाव हो जाता है, परन्तु व्यास के प्राधान्य के कारण उनका पृथक् ग्रहण हुआ, उसी प्रकार बुद्धि का भी अन्तःकरणों में अन्तर्भाव होने पर भी पृथक् ग्रहण हुआ है। अतः यद्यपि मन और अहंकार की बाह्येन्द्रियों की अपेक्षा प्रधानता है, परन्तु बुद्धि की अपेक्षा वे गौण ही हैं, बुद्धि ही प्रधान है<sup>४</sup>।

१-सांख्यप्रवचनभाष्य, पृ० १३५

२-आपेक्षिको गुण प्रधानभावः क्रियाविशेषात् सांख्यसूत्र २।४५, पृ० १३५

३-पुरुषार्थस्य प्रयोजकत्वात् तस्य यत्साक्षात्साधनं तत्प्रधानम्। बुद्धिश्चास्य साक्षात्साधनं तस्यात्सेव बुद्धिः तत्त्वकोमुदी कारिका ३०, पृ० २६८

४-युक्तिदीप्ति, पृ० ११६

५-यस्सेन्द्रियापेक्षयाऽहंकारमनसोः प्राधान्यं बुद्ध्यपेक्षया तु त्वयोरंगत्वमेवेत्युपदिशति विद्वेषाभिणी —कारिका ३५, पृ० १६६।

बुद्धि के प्राधान्य को सिद्ध करने के लिए सूक्तार ने अनेक हेतु दिये हैं । उनके अनुसार बुद्धि का प्राधान्य उसके व्यापक होने से ही सिद्ध है । बुद्धि सभी विषयों में इन्द्रियों या अन्य कारणों के माध्यम से व्याप्त होती है । बुद्धि का अध्यवसाय धर्म सभी कारणों में अनुस्यूत है तथा बुद्धि में ही सर्वकरण व्यापार का प्राकाश्य पर्यवसित होता है । यह उसकी अव्यभिचारिता है, अर्थात् सभी कारणों में व्यापक होने से अथवा फल का व्यभिचारहोने से भी बुद्धि ही प्रधान है<sup>१</sup> । इसके अतिरिक्त बुद्धि ही सभी संस्कारों का आधार है । अर्थात् सभी कारणों में साधारण होने से बुद्धि ही सभी विषयों का ज्ञान प्राप्त करती है । अतः ज्ञानजन्य संस्कार उसी में रहते हैं, चक्षुरादि में नहीं । यदि चक्षुरादि को सभी संस्कारों का आधार कहा जाय, यह उक्त नहीं, क्योंकि चक्षुरादि को आधार मानने में अन्ये और बहरे व्यक्ति को भी पूर्वदृष्ट या श्रुत पदार्थों का स्मरण होना चाहिए, परन्तु ऐसा प्रत्यक्षतः असिद्ध है । बुद्धि में ही मन और अहंकार के लय हो जाने पर भी स्मरण रूप कार्य होता है, अतः बुद्धि ही प्रधान है । सभी संस्कारों का आधार होने के कारण बुद्धि की प्रधानता है<sup>२</sup> । चक्षुरादि के संस्कार मानने पर तो नष्टेन्द्रिय व्यक्तियों में संस्कार की उपलब्धि नहीं हो सकती, परन्तु<sup>३</sup> वस्तुतः लोक में नष्टेन्द्रिय प्राणियों में भी संस्कार विद्यमान देखे जाते हैं<sup>४</sup> । आचार्य वंशीधर मिश्र ने भी सूक्तार के इसी मत का समर्थन किया है ।

स्मृति और अनुमान के आधार पर भी बुद्धि का प्राधान्य स्पष्ट कर सकते हैं<sup>५</sup> । चिन्तन रूप वृत्ति के कारण भी बुद्धि की

१ 'अव्यभिचारात्' सूत्र २।४१, पृ० १३४

२ 'तथाऽशेष संस्कारा धारत्वात् सांख्यसूत्र २।४२, पृ० १३४

३ 'नष्टेन्द्रियाणामपि संस्कारद्वैतादिति' अनिरुद्धवृत्ति, सूत्र २।४२

४ 'बुद्धिरैवास्मिन्संस्काराधायकतया ऽपि प्राधान्यम्, सांख्यतत्त्वविमाकर, पृ० ४२१

५ 'स्मृत्यानुमानाच्च', सू० २४३ पृ० १३५

प्रधानता है । चिन्तावृत्ति ही ध्यान शब्द से कहो जाती है । चिन्तावृत्ति ही सभी वृत्तियों में श्रेष्ठ है । श्रेष्ठ वृत्ति के आधार रूप से भी बुद्धि की श्रेष्ठता स्पष्ट है<sup>१</sup> । चिन्तित बुद्धि का धर्म है । यह पुरुष का धर्म नहीं हो सकता, पुरुष के कूटस्थ और त्रिगुण होने से बुद्धि ही पुरुष का भोग सम्पादन करती है । बुद्धि स्वयं बाह्यार्थों से सन्निकर्ष नहीं प्राप्त करती, परन्तु इन्द्रियां बाह्यार्थों से सम्बद्ध होकर तज्जन्यज्ञान को मन को, मन उस ज्ञान को अहंकार को और अहंकार उन्हें बुद्धि को सौंपता है । बुद्धि से सभी विषयों का सुखादि पुरुष प्राप्त करता है । अर्थात् पुरुष अविद्यावश बुद्धि के कार्यों को अपने में आरोपित करता है । इस प्रकार बुद्धि के विषयसुखादि को भी भोगता है । इस प्रकार बुद्धि पुरुष के भोग को सम्पादन करती है । इस मत को कारिकाकार ने भी व्यक्त किया । कारिकाकार के इस विचार से लगभग सभी आचार्य सहमत हैं । अतः ये द्वादश करण प्रदीप के समान हैं, यद्यपि ये परस्पर विरुद्ध स्वभाववाले हैं अर्थात् इनका परस्पर सहकारित्व अस्मभव सा प्रतीत होता है, परन्तु पुरुष के भोग और मोक्ष के लिए ये परस्पर सहकारित्व को प्राप्त होते हैं, जिस प्रकार बत्ती, तेल और अग्नि अन्धकार को दूर करने के लिए परस्पर मिलकर दीपक का रूप धारण कर रूप का प्रकाशन करते हैं । इसी प्रकार बुद्धि विषयों के सम्बन्ध से होने वाले पुरुष के भोग को सम्पादित करती है ।

पुरुष के भोग के साथ-ही-साथ बुद्धि पुरुष की मोक्ष सम्पादिका भी है । यदि बुद्धि सदैव भोग ही सम्पन्न करे, तो बुद्धि के

१ सांख्यप्रवचनभाष्य, सूत्र २।४२, पृ० १३५

२ 'स्ते प्रदीपकत्वाः' परस्परविलक्षण गुणविशेषाः ।

कृत्स्नं पुरुषस्यार्थं प्रकाश्यं बुद्धौ प्रयच्छन्ति ।। कारिका ३६, पृ० २६६

३ सर्वं प्रत्युपभोगं यस्मात्पुरुषस्य साधयति बुद्धिः । कारिका ३७, पृ० २६७



सत् होने से उसका नाश या अन्त असम्भव है । बुद्धि के अन्त के अभाव में बुद्धि का भोग रूप कार्य भी नित्य होगा । अतः मोक्ष कभी सम्भव न होगा, परन्तु मोक्षप्राप्ति ही परम पुरुषार्थ है, भोग के पश्चात् बुद्धि प्रकृतिपुरुष विवेकज्ञान प्राप्त करती है । ज्ञान बुद्धि का धर्म है अतः प्रकृति और पुरुष के पृथक्त्व का ज्ञान भी बुद्धि को ही होता है अर्थात् 'प्रधानं सविकारमन्यदहमन्यः' स्तादृश विवेकज्ञान होता है । इस ज्ञान के उदय होने पर ही मोक्ष सम्भव है । जिज्ञासा होती है कि बुद्धि को ज्ञान यदि उत्पन्न होता है तो उस उत्पाद्य या अनित्य ज्ञान से उत्पन्न मोक्ष भी अनित्य होगा । अतः मोक्ष के पश्चात् पुनर्संसारण भी हो सकता है । इस शंका के निवारणार्थ तत्त्वकौमुदीकार ने कहा है कि विवेकज्ञान उत्पन्न नहीं होता । वस्तुतः यह पूर्व से ही विद्यमान है, परन्तु अज्ञान के कारण अविद्यमान सा प्रतीत होता है । अतः इस अव्यक्त या अज्ञानावृत ज्ञान को बुद्धि प्रकट करती है न कि उत्पन्न करती । जब यह ज्ञान ही उत्पाद्य या अनित्य नहीं तज्जन्य मोक्ष भी अनित्य न होगा । अतः बुद्धि पुरुष का भोग और मोक्ष सम्पादन करती है । सभी सांख्यीचार्य इस मत से सहमत हैं<sup>१</sup> । अतः अन्ततोगत्वा उपर्युक्त हेतुओं से सिद्ध है कि सभी कारणों में कारणत्व समानरूप से होने पर भी बुद्धि ही मुख्य कारण है, जैसे लोक में राजा के अनेक सैनिकों का सहयोग होने पर भी मन्त्री की ही प्रधानता होती है । इसी दृष्टान्त के आधार पर सूक्तार ने २।४७ सूत्र के उपसंहार रूप से बुद्धि के प्राधान्य को स्पष्ट किया है ।

योगसूक्तार इस विषय में सर्वथा मूक ही हैं,  
परन्तु भाष्यकार व्यास ने २।१७ सूत्र के भाष्य में इसे युक्तितः स्पष्ट किया है<sup>२</sup> ।

१ सांख्यचन्द्रिका, का० ३७

२ व्यासभाष्य, पृ० ३६२



विज्ञानमिदु ने भी बुद्धि और पुरुष के इस स्वस्वामिभाव पर प्रकाश डाला है । लोहशलाका के समान चित्त सभी विषयों को अपनी ओर आकृष्ट करता हुआ सन्निधिमात्र से दृश्यत्व रूप से उपकार करते हुए व पुरुष रूप स्वामी का स्व होता है, पुरुष का भोग का साधन होने से । अतः बुद्धि ही श्रेष्ठ है, वही सभी कारणों के विषयों को पुरुष तक प्रस्तुत करती है<sup>१</sup> । इस प्रकार बाह्यकरण (ज्ञानेन्द्रिय और कर्मेन्द्रिय) अन्तःकरण मन और अहंकार इन द्वादश कारणों की अपेक्षा बुद्धि की ही प्रधानता है, जैसे संसार में लोक मृत्यों में कोई एक ही स्वामी या प्रधान होता है<sup>२</sup> ।

-0-

---

१ योगभाष्य , पृ० ३५

२ वेदयोः प्राधान्यं मनो लोकवत् मृत्यवर्गेषु सात्त्विके २।४०, पृ० १३४

त्रयोदश करणों के कार्य

त्रयोदश करणों के सामान्य व्यापार

- (क) करणों का सामान्यवृत्तिविषयक आचार्यों का विचार
- (ख) वृत्तिकारों के अनुसार पंचवायु अन्तःकरण मात्र की वृत्ति
- (ग) अन्याचार्यों के अनुसार पंचवायु करणसामान्य की वृत्ति

त्रयोदश करणों के असमान व्यापार

- (क) पंचज्ञानेन्द्रियों के असमान कार्य
- (ख) पंचकर्मेन्द्रियों के असमान कार्य
- (ग) महदहंकार और मन के असमान कार्य

करणों के युगपद् और क्रमिक व्यापार

- (क) युगपद्वृत्तिविषयक सूत्रकार और अनिरुद्ध के मत
- (ख) विज्ञानभिक्षु द्वारा अनिरुद्ध का सण्डन और स्वमतस्थापन
- (ग) अन्याचार्यों का स्तद्विषयक मत
- (घ) दृष्टादृष्ट विषयों में करणों की द्विविध वृत्ति
- (ङ०) करण व्यापारों का आश्रय

करणों के अन्य कार्य और विषय

- (क) करणों की वृत्तियां आहरण धारणादि
- (ख) ज्ञानेन्द्रियों और कर्मेन्द्रियों के विशेषाविशेषविषय
- (ग) त्रयोदश करणों के त्रिविध विषय
- (घ) महत् के कार्य धर्माधर्मादि
- (ङ०) प्रमाणों में करणों का व्यापार
- (च) समाधि, सुषुप्ति और मोक्षावस्था में चित्त के व्यापार

## तृतीय अध्याय

-0-

### त्रयोदश करणों के कार्य

#### त्रयोदश करणों के सामान्य व्यापार

##### (क) करणों की सामान्यवृत्ति विषयक आचार्यों का विचार

अद्यतन सांख्य योगदर्शनों को मान्य विविध तत्त्वों का उद्देश्य और लक्षण हुआ, साथ ही उनका सृष्टि का क्रम और कारणादि पर भी विचार हुआ । अब विविध करणों के विभिन्न व्यापारों पर विचार किया जायगा । जहाँ तक करणों का प्रश्न है, सभी करणों की अवश्य ही कोई-न-कोई क्रिया होगी । बिना क्रिया के ये करण, करण कहलाने के अधिकारी नहीं हैं । कार्य के प्रमुख साधन को ही करण कहते हैं । अतः इन करणों का भी कोई-न-कोई व्यापार अवश्य होगा । त्रयोदश करणों के कार्यों के विषय में कोई मतभेद नहीं है । सभी आचार्य इनके चतुर्विध व्यापार स्वीकार करते हैं— सामान्य, असामान्य, युगपत् और क्रमिक । इनका उल्लेख करते हुए जयमंगलाकार ने लिखा है --  
‘सर्वां च बुद्ध्यादीनां त्रयोदशानां चतुर्विधाः वृत्तिः सामान्यासामान्ययुग-  
पत्क्रमशश्चेति’ सर्वप्रथम करणों के सामान्य व्यापार का प्रसंग है । इस विषय में सांख्यसूत्रकार की षडध्यायी में ‘सामान्यकरणवृत्तिः प्राणाद्याः वायवः पंच’ में करणों की सामान्य वृत्तियां पंचप्राणों को ही माना है । इसमें ‘सामान्यकरणवृत्तिः’ इस पद का ‘करणानां सामान्या वृत्तिः’ यह विग्रह करने से यह स्पष्ट है कि प्राणादि इन त्रयोदश करणों के व्यापार हैं ।

योगसूत्रकार पतंजलि ने इस विषय में कोई मत नहीं दिया । हां योगसूत्रों के विविध भाष्यकारों के विविध मत हैं, परन्तु अधिकतर आचार्य प्राणों को त्रिविधान्तःकरणमात्र की वृत्ति मानते हैं । योगवार्तिक<sup>१</sup> में विज्ञानभिक्षु ने भी सांख्य सूत्रकार के मत का समर्थन किया ।

(ख) वृत्तिकारों के अनुसार पंचवायु अन्तःकरण मात्र की वृत्ति

सूत्रकार के विपरीत वृत्तिकार अनिरुद्ध ने 'पंच प्राणाद्याः वायवस्त्रिमिः करणैर्धार्यन्ते' लिखकर प्राणादि को अन्तःकरणों की ही वृत्ति रूप से स्वीकार किया है । इनके पश्चाद्भावी विज्ञानभिक्षु ने भी 'प्राणादिरूपाः पंच वायुवत् संचारात् वायव्यं ये प्रसिद्धास्ते सामान्या साधारणी करणस्यान्तःकरणत्रयस्य वृत्तिः परिणामभेदा इत्यर्थः' कहकर उनका ही समर्थन किया है । कारिकाकार श्री ईश्वरकृष्ण ने का० २६ के उत्तरार्द्ध के रूप में सांख्यसूत्र २।३१ को उसी प्रकार उद्धृत किया, परन्तु कारिका के पूर्वार्द्ध में उन्होंने तीनों अन्तःकरणों की असामान्य वृत्तियों का उल्लेख किया है । इससे ज्ञात है कि प्रसंगानुसार वह प्राणों को अन्तःकरणमात्र की वृत्ति मानते हैं, इन्द्रियों का तो वहाँ प्रसंग ही नहीं । इनके टीकाकार वाचस्पतिमिश्र ने 'सांख्यतत्त्वकोमुदी' में कारिका २६ की कारिकानुसारी व्याख्या करके प्राणादि को तीनों अन्तःकरणों की वृत्ति रूप में प्रस्तुत किया । अतः ये अन्तःकरणों का ही व्यापार है । अन्तःकरणों के रहने पर ये रहते हैं और न रहने पर नहीं रहते । तत्त्वकोमुदी के टीकाकार बलराम, हरिरामशुक्ल ने भी तत्त्वकोमुदी का ही समर्थन किया है ।

१ 'अत्रेन्द्रियशब्देन स्थूलसूक्ष्मोष्णपरतया करणमात्रग्रहणम् । समस्तशब्दोऽपि सामान्यवचनः सामान्यकरणवृत्तिः प्राणाद्या वायव्यः पंच इति सांख्ये दर्शनात् ।' -- योगवार्तिक, पृ० ३५७

(ग) अन्याचार्यों के अनुसार पंचप्राण करणसामान्य की वृत्ति

उपस्थित आचार्यों से भिन्न युक्तिदीपिकाकार तो प्राणों को त्रयोदश करणों की सामान्यवृत्ति के रूप में ही स्वीकार करते हैं<sup>१</sup>। उनके पश्चात् अधिकतर टीकाकारों में गोडपाद और नारायण-तीर्थीदि भी युक्तिदीपिकाकार का समर्थन करते हैं। त्रयोदश करणों के रहने पर ही प्राणादि का अस्तित्व है, अतः ये करणसामान्य की वृत्ति है। जयमंगलाकार ने भी 'स्ते त्रयोदशानामपि करणानां सामान्यवृत्तिः' लिखकर अपना मतकथ प्रदर्शित किया है। अतः यह विषय अत्यन्त विवादास्पद है। सूत्र के अनुसार प्राणादि को वस्तुतः त्रयोदशकरणों की सामान्य वृत्ति ही मानना चाहिए, क्योंकि करण के अन्तर्गत बाह्य और अन्तः इन द्विविध करणों का अन्तर्भाव ही जाता है। सुवर्णसप्ततिशास्त्र भी इसी को व्यवहृत करता है। आचार्य व्यास ने इसी मत का समर्थन किया है। उन्होंने प्राणादि को इन्द्रियों की वृत्ति बताया है। योगसिद्धान्तचन्द्रिका में नारायणतीर्थ ने भी व्यास के समान प्राणों को त्रयोदश करणों<sup>२</sup> या करणसामान्य की वृत्ति कहा है, परन्तु पंचप्राणों की त्रयोदशकरणों की वृत्ति मानना उपयुक्त नहीं। यदि ये समस्त करणों की वृत्ति हैं तो सभी

१ सामान्या चासौ करणवृत्तिः सामान्यकरणवृत्तिः प्राणश्चाद्यो येषां ते प्राणाद्याः प्राणापानसमानोदानव्यानाः पंच समस्तकरणवृत्तिः प्रत्यवगन्तव्येति ।' -- युक्तिदीपिका, पृ० १०५ ।

२ 'सामान्येन करणानां वृत्तिः प्राणाद्याः वायवः पंच..... वायवः सामान्यकरणवृत्तिरिति व्याख्याता, त्रयोविधस्यापि करणसामान्यवृत्तिरित्यर्थः ।' -- गोडपादभाष्य, पृ० २७

३ सुवर्णसप्ततिशास्त्र, पृ० ४३

४ समस्तेन्द्रियवृत्तिः प्राणादिलक्षणं जीवनम् व्यासभाष्य ३।३६ सूत्र

पृ० ६६६

५ योगचन्द्रिका, पृ० १३४ ।

या त्रयोदशकरणों के रहने पर ही ॥ इनका अस्तित्व सम्भव है, परन्तु जिस पुरुष में ये सभी करण नहीं हैं अर्थात् यदि कोई अन्धा या बधिर है अथवा उसमें चक्षु या कर्णोन्मिदिय का अभाव है, उस अवस्था में भी उसमें प्राणादि तो रहते ही हैं । यदि प्राणादि का अभाव है तो अन्ये आदि का जीवित रहना भी असम्भव हो जायगा । अतः ऐसा प्रतीत होता है कि प्राणादि उनमें कुछ बाह्य करणों के अभाव में भा रहते हैं । अतः प्राणादि सभी बाह्य और अन्तःकरणों का व्यापार नहीं, वरन् अन्तःकरणमात्र का ही व्यापार है, क्योंकि त्रिविधान्तःकरणों में से किसी एक का भी अभाव हो जाने पर प्राणादि का अस्तित्व असम्भव हो जाता है, अतः वस्तुतः प्राणादि अन्तःकरणमात्र के व्यापार ही प्रतीत होते हैं । बाह्यकरण अन्तःकरणों के द्वार है, अतः ऐसा प्रतीत होता है कि द्वार होने के कारण कुछ आचार्यों ने प्राणादि को सभी करणों की वृत्ति रूप से स्वीकार किया है ।

जहाँ तक प्राणादि पंच के स्वरूप का प्रश्न है सभी का विचार समान ही है । सभी आचार्य प्राणों को वायुरूप ही मानते हैं । विज्ञानभिक्षु कहते हैं कि वायुरूप महाभूत के समान वायु नहीं, परन्तु ये सम्पूर्ण शरीर में वायु के समान संचार करते हैं, इसलिए इन्हें वायु संज्ञा से कहा गया है । विज्ञानभिक्षु का यह मत उचित नहीं प्रतीत होता ।

प्राणादि की वायुरूपता तो प्रत्यक्ष सिद्ध है । अतः इन्हें वस्तुतः वायु ही मानना होगा । हाँ, इनके समान उदानादि भिन्न नाम उनके भिन्न-भिन्न कार्यों के कारण दिये गये । अतः ये प्राणवायु, समान वायु रूप से विभिन्न कार्यों के कारण कहे जाते हैं । पंचवायु के द्वारा देहधारण रूप क्रिया की सिद्धि होती है<sup>१</sup> । अतः वायु जीवन धारण करने का साधन है, अतएव कुछ

आचार्यों ने कारण और कार्य के अन्वेष की दृष्टि से वायु को जीवनयोनि-  
प्रत्यक्षरूपा या जीवन ही कहा है<sup>१</sup>। तत्त्वकौमुदी में आचार्य वाचस्पति ने  
‘वायवो जीवनं वृत्तिः’ ऐसा उल्लेख किया है। युक्तिदीपिका में द्विविध  
वायु का वर्णन हुआ है, अन्तर्वृत्त्यः (अन्तरंगों हृदयादि में रहने वाली)  
और बहिर्वृत्त्यः (बाह्यांगों--हस्तपादादि में रहने वाली)। योगवासिष्ठ  
में प्राणादि को मन की गति कहा गया है, यह उक्त्युक्त ही है।

प्राणों को संख्या के विषय में कोई मतभेद  
नहीं है। सभी आचार्य पांच ही वायु स्वीकार करते हैं-- प्राण, अपान,  
समान, उदान और व्यान। परन्तु उनसे भिन्न महामारत, स्कान्दपुराण<sup>२</sup>ादि  
में कुछ स्थलों पर पंचप्राणों का और कुछ स्थान पर सात वायु का उल्लेख  
हुआ। उनके नाम भी भिन्न-भिन्न हैं-- प्रवह, आवह, उद्वह, संवह, विवह,  
परिवह और परावह। इन सप्तवायु की स्थिति खगोल में बताई गई है।  
इनमें से कुछ जैसे प्रवह मेघमंडल में, कुछ आवह सूर्यमंडल में और कुछ नक्षत्रमंडल  
तथा चन्द्रमंडल में रहती हैं। अतः यह तो स्पष्ट है कि ये प्राणादि सै  
भिन्न हैं। प्राणादिक का इन वायु से मिश्रण करना उचित नहीं।  
कफिलादि आचार्यों को पंचप्राण ही अभिमत है। सांख्यसूत्रकार ने सूत्र  
२।३१ में ‘पंच’ शब्द का प्रयोग करके अपनी स्वीकृति दी है। कारिकाकार  
और अन्य टीकाकारों को भी यही अभीष्ट है।

अब प्रश्न यह है कि प्राण की स्थिति कहाँ  
है? सामान्यतः यह कहा जा सकता है कि प्राणवायु मुखनासिकान्तर्वर्ती,

१ सांख्यतत्त्वालोक, पृ० २२

२ महामारत —शान्तिपर्व- मोक्षधर्मपर्व, पृ० ६६०, स्कान्दपुराण-माहेश्वर संह, पृ० १५०

३ सामान्यकरणवृत्तिः प्राणगथाः वायवः पंच। सांख्यसूत्र २।३१, पृ० १२८

अपान मलमूत्रेन्द्रिय पीठपादादि में रहने वाली, समान मध्यप्रदेश हृत्ताम्र आदि में रहने वाली, उदान नाभिदेशमस्तकान्तर्वर्ती और व्यान आकाश के समान शरीर व्याप्य कमलों में रहता है। युक्तिदीप्ति, तत्त्वकौमुदी और व्यासमाष्य में भी ऐसा ही वर्णन है।

जहां तक प्राण की क्रियाओं का प्रश्न है, पंच प्राणों की भिन्न-भिन्न या अपनी विशिष्ट क्रियाएं या कार्य हैं। प्राण वायु अन्नाशनादि के द्वारा शरीर को धारण करती है। अपान मलमूत्रादि का अपनयन करती है। समानवायु से रसों का नाड़ियों में समानरूप से या अनुकूल मात्रा में संचरण होता है, उदानवायु से रसादि का ऊपर के अंगों में संचार होता है। व्यान वायु बलवान कर्म का कारण है। इन्हीं परस्पर भिन्न कर्मों के कारण वायु के उपर्युक्त पांच भेद किए गए। प्राणों की क्रियाओं का पुराणादि में कोटिशः उल्लेख हुआ है। ज्योतिष्मती में पंचप्राणों के कार्यों का वर्णन हुआ है। डा० रामकृष्ण भट्टाचार्य ने उपनिषदों के स्तद्धिषयक मंत्रों को भी उद्धृत किया है। प्राण का लक्षण करते हुए वे कहते हैं--

‘बाह्योद्भवबोधाधिष्ठानधारणं प्राणकार्यम्’ बाह्य उद्भव का ज्ञान प्राप्त करना ही प्राण का कार्य है। ‘मलापनयनशक्त्यधिष्ठानधारणम् अपानकार्यम्’ मलापन<sup>नम</sup>ादि की शक्ति से युक्त होना अपान का कार्य है। ‘देहोपादाननिर्माणशक्त्यधिष्ठान-धारणं समानकार्यम्’ देह के उपादान निर्माण<sup>नम</sup>ादि शक्ति से युक्त होना समान

१ युक्तिदीप्ति, पृ० १०६, तत्त्वकौमुदी, पृ० २४८, व्यासमाष्य, पृ० ६७१

२ सारबौध्मि, पृ० ३६३

३ स्कान्दपुराण, पृ० ३८, माठरवृत्ति, पृ० ४६

४ ज्योतिष्मती, पृ० २६८



का कार्य है । शरीरधातुगतबोधाधिष्ठानधारणमुदानकार्यम् शरीरधातु में स्थित होकर ज्ञान प्राप्त करना उदान का कार्य है । पंचम और अंतिम है व्यान । चालकशक्त्यधिष्ठानधारणं व्यानकार्यम् व्यान वायु है चालन प्रसारणादि कर्मों का कारण है । अतः सङ्कोप में ये ही पंचप्राणों के कार्य हैं ।

### त्रयोदश करणों के असमान व्यापार

#### (क) पंचज्ञानेन्द्रियों के असमान कार्य

करणों के समान व्यापारों का ऊपर विवेचन किया जा चुका है । जहाँ तक असमान व्यापारों का प्रसंग है, सर्वप्रथम असमान व्यापार के अर्थ को समझना अनिवार्य है-- जो समान न हो अर्थात् जो वृत्ति इन सभी करणों की न हो या जिस कार्य को छ कोई एक करण करता हो और अन्य करण किसी अन्य कार्य को ही करता हो । अतः इस स्थान पर असमान कार्य का अर्थ है प्रत्येक करणका अपना विशिष्ट कर्म । जिसके आधार पर प्रत्येक करण को अन्य से व्यावृत्त किया जा सके और ऐसे व्यापार वस्तुतः इनके लक्षण ही होंगे । ज्ञानेन्द्रियां प्रतिनियतविषयक और कर्मेन्द्रियां प्रतिनियतकर्म वाली हैं । युक्तिदीपिकाकार ने तो यहाँ तक कहा है कि इन करणों का जो लक्षण है वही इनका कार्य है अर्थात् वृत्ति और वृत्तिमान् में अमेद है<sup>१</sup> । लगभग इसी मत का समर्थन करते हुए वाचस्पति मिश्र ने २६ वीं कारिका की टीका में रूपग्रहणलिंगं स्तनम्<sup>चक्षुः</sup>, शब्द ग्रहणलिंगं श्रोत्रम्, गन्धग्रहणलिंगं रसनम्, स्पर्शग्रहणलिंगं त्वक् इति ज्ञानेन्द्रियाणां संज्ञा ।<sup>२</sup> ऐसा लिखा है । अर्थात् रूप ग्रहण करने के कारण या साधन को चक्षु कहते हैं ।

१ युक्तिदीपिका, पृ० २६

२ तत्त्वकौमुदी, पृ० २८

यह चक्षुरिन्द्रिय का लक्षण है और ग्रहण करना ही उसका कार्य भी । इस प्रकार रस, शब्द, स्पर्श और गन्ध अन्य चारों ज्ञानेन्द्रियों के नियत कार्य हैं । अतः रूपादि विषयों में आलोचन ही बुद्धीन्द्रियों का व्यापार है । आलोचन क्या है ? इस विषय में सभी आचार्यों ने अपना विचार व्यक्त किया है । वाचस्पति मिश्र ने 'बुद्धीन्द्रियाणां सम्बुधवसुदर्शनमालोचनमुक्तम्' इस प्रकार कहा है, अर्थात् वस्तु का अस्पष्ट ज्ञान ही आलोचन है । युक्तिदीपिकाकार ने भी 'आलोचनं ग्रहणमित्यनर्थान्तरे' कहकर इसको स्पष्ट किया है । सांख्यतत्त्वा-लोक में आरप्यक ने कुछ विशिष्ट अर्थ लिया है । 'आलोचनं हि स्कन्नेवेन्द्रियेण स्कन्दा गृह्यमाणविषयस्यात्यात्मके' अर्थात् स्कन्दा इन्द्रिय के द्वारा एक बार में ग्रहण किया गया विषय का ज्ञान ही आलोचन है । ये बुद्धीन्द्रियों का व्यापार है । योगसूत्रों के व्याख्याकारों ने भी ज्ञानेन्द्रियों के रूपादि कार्यों पर प्रकाश डाला है । आचार्य भोज ने भी लिखा है, 'चक्षुरादीनामिन्द्रियाणां स्वविषयो रूपादिक्तेन सम्प्रयोगस्तदभिसुरत्येन वर्तनं.....' । नारायण तीर्थ ने योगचन्द्रिका में इन्द्रियों की द्विविध प्रवृत्ति का उल्लेख किया है ।

(ख) पंच कर्मेन्द्रियों के असमान कार्य

बुद्धीन्द्रियों के समान वचनादानविहरणौत्सर्ग और आनन्द क्रमशः पंच कर्मेन्द्रियों के असमान कार्य हैं । सांख्यसूत्रों में सूत्रकार ने 'रूपादिरसमलान्तः उभयोः' लिखकर इन्द्रियों के नियत कार्यों की स्पष्ट किया है । प्रस्तुत सूत्र की वृत्ति में अनिरुद्ध ने भी इन्हें स्पष्ट किया है ।

१ योगसूत्र राजमार्तण्डवृत्ति, सूत्र २।५४, पृ० ३८

२ द्वयी सत्त्विन्द्रियाणां प्रवृत्तिः बाह्या बाम्यन्तरी च । बाधा आलौक्यरूपा ।  
वन्त्या जीवनयोनिप्रयत्नरूपा सर्वकरणसाधारणी--नारायण तीर्थकृत  
सूत्रार्थबोधिनी, पृ० ४४।

३ अनिरुद्धवृत्ति--, पृ० ५८

विज्ञानभित्तु भी इनका समर्थन करते हैं । कारिकाकार ने कारिका २८ में द्विविध इन्द्रियों की वृत्तियों का उल्लेख किया है ।

(ग) महदहंकार और मन के असमान कार्य

उपर्युक्त दश इन्द्रियों के अतिरिक्त महदहंकार और मन के क्या नियत कार्य हैं? यह इस शोधप्रबन्ध के प्रथम अध्याय में ही इनके लक्षण के प्रसंग में स्पष्ट हो चुका है । अतः पुनः इनका ग्रहण करना पिष्टपेषण मात्र होगा । इनके लक्षण ही इनके असमान कार्य हैं । यह कारिका २६ से ही ज्ञात है । अतः महत् का कार्य निश्चय अहंकार का अभिमान और मन का कार्य है संकल्प करना ।

करणों के युगपद् और क्रमिक व्यापार

(क) युगपद्वृत्तिविषयक सूत्रकार और अनिरुद्ध के मत

अतः करणों के द्विविध व्यापार --समान और असमान का विवेचन हो गया । अब शेष हैं— युगपद् और क्रमिक । इन द्विविध व्यापारों के विषय में आचार्यों में पर्याप्त मतभेद है । कुछ आचार्य इन द्विविध व्यापारों को स्वीकार करते हैं और कुछ एक ही । सांख्यसूत्रकार द्विविध कार्य मानते हैं । 'क्रमेशोऽक्रमशश्चेन्द्रियवृत्तिः' अर्थात् इन्द्रियों की वृत्ति क्रम से और युगपद् दोनों ही प्रकारों की होती है । परन्तु इनसे भिन्न अनिरुद्ध ने इस सूत्र की व्याख्या करते हुए इन्द्रियों के साथ-साथ बुद्धि और अहंकार मन का भी ग्रहण किया । अतः उनके मतानुसार

१ 'स्वालक्षणां वृत्तिस्त्रयस्य सैषा भवत्यसामान्या', का० २६, पृ० २४८

२ तत्त्वकौमुदी, पृ० २४८

३ 'क्रमशश्च यथा.... एकदा वृत्तिः ।', सूत्र २।३२, पृ० ५६

ब त्रयोदशकरणों की द्विविध वृत्ति होती है । इस प्रकार उन्होंने इन द्विविध वृत्तियों को उदाहरण सहित स्पष्ट किया है । वृत्ति में उन्होंने 'चतुर्णाम्' पद का प्रयोग किया है । 'चतुर्णाम्' के अन्तर्गत मन, अहंकार और बुद्धि इन त्रिविधान्तःकरणों का और इन्द्रिय रूप बाह्य करण इन चारों का अन्तर्भाव होता है, क्योंकि इन्हीं चारों का क्रमशः वृत्ति के व्याख्यान में उल्लेख हुआ है । इस प्रकार इन चतुर्विध करणों की मूलप्रतिपाद्यरूप से युगपद्वृत्ति की व्याख्या करने पर भी अन्त में वे 'वृत्तीनामेकदाऽसम्भवाच्चापि कुम स्व, तथाप्युत्पलव्यतिमेवदवभासनादकुम इत्युक्तमिति' कहकर युगपद् व्यापार की असम्भाव्यता को स्पष्ट करते हैं । वे सूत्र प्रतिपाद्यार्थ का औचित्य प्रदर्शित करते हुए कहते हैं कि व्याघ्रादि के दर्शनकालमें भी करणों की क्रमशः वृत्ति ही होती है, युगपत् होना असम्भव है । परन्तु इन करणों के व्यापारों में अत्यल्प व्यवधान होने के कारण उनकी क्रमिकता स्पष्ट नहीं होती, जिस प्रकार कि कमल के सेकड़ों पत्तों के क्रम से हु सुई द्वारा विद्ध होने पर भी समय व्यवधान के अत्यल्प होने से उस क्रमिकता की प्रतीति नहीं होती ।

#### (ख) विज्ञानमिद्धा द्वारा अनिरुद्ध का खण्डन और स्वमतस्थापन

विज्ञानमिद्धा अनिरुद्धकृत उपर्युक्त व्याख्या का खण्डन करते हैं<sup>१</sup> । सूत्र २।३२ में इन्द्रियमात्र की वृत्ति का प्रसंग है न कि बुद्धि और अहंकार का । अनिरुद्ध ने जो त्रयोदशकरणों की वृत्तियों का विवेक किया वह तो अप्रासंगिक है । विज्ञानमिद्धा का यह कथन उपर्युक्त ही है, क्योंकि सूत्र में इन्द्रिय का शब्दतः कथन है तथा नैयायिकाभिमत मन के अप्रुत्व का खण्डन करने के लिए इन्द्रियों के द्विविध व्यापारों का यहां कथन हुआ ।

१ 'सः (अनिरुद्धः) स्व ..... न तु काकदन्तान्वेषणपरत्वमिति ।'

—सांख्यवचनमाध्य, पृ० १३०

मन को अणु मानने से उसका युगपत् समस्तेन्द्रियों से सम्बन्ध होना असम्भव है । अतः नैयायिक इन्द्रियों का क्रमिक व्यापार ही मानते हैं, परन्तु सांख्यशास्त्र में ऐसा कोई बाधक नहीं । इसमें इन्द्रियवृत्तियों का यौगपद्य सम्भव है । क्योंकि सांख्यानुसार मन तो मध्यम परिमाण वाला है । अतः यहां नैयायिक मत खण्डनार्थ इन्द्रियों की वृत्ति का कथन ही पर्याप्त और प्रासंगिक है तथा उसमें स्वगत (मन के मध्यमपरिणामत्व) की स्थापना भी हो जाती है । अतः यहां महदादि का प्रसंग ही नहीं ।

(ग) अन्याचार्यों का स्तद्विषयक मत

करणों की वृत्तियों के क्रमिकत्व और यौगपद्य के विषय में सूत्र के वृत्तिकार, कारिकाकार और अन्य टीकाकारों की भी विप्रतिपत्ति है । मुख्यतः इनके द्विविध विचार प्रसिद्ध हैं । कुछ क्रमिक व्यापार ही मानते हैं और कुछ क्रमिकाक्रमिक दोनों ही स्वीकार करते हैं । ईश्वरकृष्ण की ३०वीं कारिका से यह स्पष्ट है कि वह बाह्यकरण, मन, अहंकार और बुद्धि इन चारों करणों की द्विविध वृत्तियों को स्वीकार करते हैं । उनके अनुसार इन करणों की प्रत्यक्ष पदार्थ और परोक्षपदार्थ दोनों के विषय में द्विविध वृत्तियाँ होती हैं, परन्तु कारिकाओं के सर्वप्रथम टीकाकार माठर ने युगपद्धति को असम्भव सा बताया है । वे और युक्तिदीपिकाकार दोनों ही दृष्ट और अदृष्ट दोनों विषयों में करणों की क्रमिक वृत्ति ही मानते हैं । माठर युगपत् व्यापार का खण्डन करते हुए कहते हैं—'हृस्वकालत्वात् विभागो न शक्यते वक्तुं ततो युगपदित्युच्यते' अर्थात् अत्यन्तह्रस्व काल का व्यवधान होने से वृत्तियों के युगपत् व्यापार की प्रतीति होती है । वस्तुतः व्यापार क्रमशः ही होता है । युक्तिदीपिका की 'मेघस्तनितादिषु क्रमानुगते-युगपच्चतुष्टयस्य वृत्तिरित्येतदयुक्तम्' पंक्तियों से भी यह स्पष्ट है । दृष्ट

पदार्थ में करणों की युगपदवृत्ति मानें तो वह सर्वथा असम्भव है, क्योंकि श्रोत्रादि इन्द्रियों के वैयर्थ्य का प्रसंग होने से और अन्तः करणों और बाह्य करणों के द्वारद्वारिभाव के व्याघात का प्रसंग होने से अन्तःकरण साक्षात् विषयों को ग्रहण नहीं करते । इसलिये सर्वप्रथम इन्द्रियों का बाह्यार्थ से सम्बन्ध होता है । तत्पश्चात् इन्द्रियों तदाकाराकारित होती है । तब मन द्वारा संकल्प अहंकार से अभिमान और बुद्धि के द्वारा निश्चय होता है । अन्तःकरणों का व्यापार क्रमशः ही होता है । अदृष्ट पदार्थों में भी अन्तःकरणों की वृत्ति बाह्येन्द्रियपूर्वक क्रम से ही होती है<sup>१</sup> । परोक्ष पदार्थ से इन्द्रियों का सम्बन्ध न होने पर भी उसके अनुमान, आगम या स्मृति में प्रत्यक्ष ज्ञान की सहायता होती है । अतः बाह्येन्द्रिय पूर्वक ही अन्तःकरणों की वृत्ति होती है । इस प्रकार माठर तथा युक्तिदीपिकाकार का मत वृत्तिकार अनिरुद्ध के मत का समर्थन करता है ।

(घ) दृष्टादृष्ट विषयों में करणों की द्विविध वृत्ति

उपर्युक्त दोनों टीकाकारों के पश्चाद्भावी  
 २ गौडपाद दृष्ट विषयों में करणों के क्रमिक क्रमिक द्विविध तथा अदृष्ट पदार्थ में क्रमिक व्यापार को ही स्वीकार करते हैं । अतः परोक्ष पदार्थ में बुद्धि, अहंकार और मन की चतुः आदिपूर्वक क्रमशः वृत्ति होती है । इनके बाद के जयमंगलाकार और नारायणतीर्थ ने लगभा कारिकाकार के मत का ही अनुकरण किया है । वे चारों करणों की दृष्ट और अदृष्ट द्विविध

१ अदृष्टेऽतीतादावपि क्रमशश्च क्रमेणैव, यतस्त्रयस्यान्तःकरणस्य तत्पूर्विका

..... स्मृतिरित्येवं वृत्तिर्बाह्येन्द्रियपूर्विकेति ।<sup>१</sup> -युक्तिदीपिका, पृ० ११०

२ बुद्ध्यहंकारमनसामेकेन्द्रियसम्बन्धे सति चतुष्टयं भवति चतुष्टयस्य दृष्टे प्रतिविष-  
 याध्यवसायो युगपद्वृत्तिः ..... तथाऽप्यदृष्टे अस्यतत्पूर्विका वृत्तिः ।<sup>१</sup>

विषयों में क्रमिक और अक्रमिक दोनों व्यापार मानते हैं जैसे अन्धकार में (विद्युत् सम्पात में) काले साँप का दर्शन होने पर आलौचन अध्यवसाय, अभिमान, संकल्प स्क साथ ही होते हैं । यह तो हुआ युगपद् व्यापार । हल्के प्रकाश में ठूँठ को देखकर क्रमशः संकल्प अभिमान और अध्यवसाय होता है, यह है क्रमिकवृत्ति । इसी प्रकार अदृष्ट पदार्थ में भी समझना चाहिए। ऐसा ही जयमंगलाकार का भी मत है--'येयमुभयथा वृत्तिः स कस्मिन् विषय इत्याह 'दृष्टे' अदृष्टे तर्हि नास्तीत्याह--'तथाऽप्यदृष्टे' इति । सांख्य-कारिकाओं के प्रसिद्ध टीकाकार वाचस्पति मिश्र ने भी इसी मत का समर्थन किया है । हरिराम शुक्ल ने भी इसी मत का समर्थन कर करते हुए 'सुषमा' में अपना मत स्पष्ट किया है 'यथा दृष्टे तथाऽदृष्टेऽपीति वृत्तिर्गोपधायो-गपधे बोध्ये' । विद्वच्छोषिणीकार और किरणावलीकार का भी यही मत है । इससे यह स्पष्ट है कि जयमंगलाकार और गोडपाद के विचारों में पर्याप्त मिनता है । अतः पं० उदयवीर स्वामी ने जो जयमंगलाकार को गोडपादानुसारी बताया है और इस आधार पर वाचस्पति मिश्र ने उनका भेद प्रदर्शित किया है, सर्वथा अयुक्त है । उपर्युक्त विवेचन से स्पष्ट ही है कि अनिरुद्ध माठर और युक्तिदीपिकाकार के मतों में समानता है । इन तीनों का मत वाचस्पति मिश्र से मिन है । अतः डा० गाँवे का यह कथन कि अनिरुद्ध ने सांख्यसूत्र २।३२ की वृत्ति के उत्तरार्द्ध के रूप में तत्त्वकौमुदी की ३०वीं आर्या को लिया है, सर्वथा असंगत है, परन्तु उपर्युक्त सभी मतों पर विचार करने पर निष्कर्ष यही निकलता है कि यद्यपि कुछ आचार्य बाह्य और आभ्यन्तर करणों की युगपद्वृत्ति स्वीकार करते हैं । तथापि यह उचित नहीं, क्योंकि सामान्य अनुभव के अनुसार सर्वप्रथम इन्द्रियों का ही बाह्य

१ 'अन्तःकरणत्रयस्य युगपत्क्रमेण युगपत्क्रमेण च वृत्तिर्दृष्टपूर्विकेति .....  
यथा दृष्टे तथाऽप्यदृष्टेऽपीति योजना । तत्त्वकौमुदी, पृ० २५०

पदार्थों से सम्बन्ध देखा जाता है, तत्पश्चादेव मन से संकल्प, अहंकार से अभिमान, और अन्ततोगत्वा बुद्धि द्वारा संकल्प होता है, क्योंकि बुद्धि के द्वारा अध्यवसाय के लिए उन्हें बाह्यकरणों की मध्यस्थता अवश्य ही स्वीकार करनी होगी, और बाह्यकरणों की मध्यस्थता होने पर अवश्य ही निश्चयात्मक ज्ञान प्राप्ति में कुछ ज्ञाण नहीं तो कम से कम दो ज्ञाण तो मानने ही होंगे । प्रथम ज्ञाण में बाह्यार्थों से इन्द्रियों का सन्निकर्ष और द्वितीय ज्ञाण में ज्ञान होगा । इस प्रकार यह तो सर्वथा स्पष्ट है कि विषयों के लिए करणों की एक साथ प्रवृत्ति होना असम्भव ही है, सभी करणों के व्यापारों में कृमिकता अवश्य ही है, यद्यपि वहां ज्ञाणमात्र का ही व्यवधान है ।

#### (६०) करणव्यापारों का आश्रय

इस प्रकार त्रयोदशन्तिः करणों के चतुर्विध व्यापारों का विचार हुआ । अब प्रश्न यह है कि करणों के इन व्यापारों का आश्रय क्या है? जिसके अधीन होकर ये व्यापार प्रारम्भ करें । वस्तुतः इनका कोई आश्रय तो है नहीं, ये करण परस्पर एक-दूसरे के अभिप्राय से ही स्वकार्यसम्पन्न करते हैं । इस प्रकार एक करण के स्वकार्यनिमुख होने पर उसके सक्त से अन्य करण भी स्व स्व कार्यों में प्रवृत्त होते हैं । इनका व्यापार पुरुष के लिए ही होता है, प्रधानाश्रित होकर नहीं । इस विषय में सभी टीकाकारों का मत समान है । कारिका ३१ में ईश्वरकृष्ण लिखते हैं-- 'स्वां स्वां प्रतिपद्यन्ते परस्पराकूतहेतुकां वृत्तिम्' । इसी का अन्य टीकाकारों ने समर्थन किया है ।

#### करणों के अन्य कार्य और विषय

##### (क) करणों की क वृत्तियां आहरण धारणादि

अब प्रश्न उठता है कि पंच ज्ञानेन्द्रियां, कर्मेन्द्रियां, बुद्धि आदि को सांख्यशास्त्र में 'करण' संज्ञा क्यों प्रदान कर दी गई । यदि ये करण हैं तो करण तो कारक होता है और कारक



सदैव क्रिया से अन्वित होता है, अतः इन करणों की क्या क्रियाएं या वृत्तियां हैं? त्रयोदश इन्द्रियादि करण है, आलोकन संकल्पादि का करण होने से, अतः आलोचनादि इनके कार्य हैं, परन्तु इन करणों की वृत्तियों के विषय में विभिन्न विचारधाराएं हैं । कारिकाकार ने ३ स्वीं आर्या में करणों की त्रिविध क्रियाओं का उल्लेख किया है, परन्तु इससे यह स्पष्ट नहीं होता है कि ये तीनों क्रियाएं करण सामान्य की हैं अथवा कुछ विशिष्ट करणों की आहरण, कुछ की धारण, और कुछ की प्रकाशन क्रियाएं हैं । कारिकाओं के प्राचीनतम टीकाकार माठर ने 'तत्राहरणमिन्द्रियलक्षणं, धारणमभिमानमनोलक्षणं, प्रकाशकं बुद्धिलक्षणम्' कहा है, परन्तु इनके इस मत से युक्तिदीपिकाकार का मत भिन्न है । इनके अनुसार आहरण कर्मेन्द्रियों की क्रिया है, कर्मेन्द्रियों के विषयग्रहण करने में समर्थ होने से धारण बुद्धीन्द्रियों की वृत्ति है विषय का सन्निकर्ष होने पर ज्ञानेन्द्रियों के तदाकाराकारित होने की योग्यता होने से और निश्चय करने में समर्थ होने से प्रकाशन क्रिया अन्तःकरणों की है । इसके पश्चात् उन्होंने अन्य मत का खण्डन किया है । 'अपर आह --आहरणं कर्मेन्द्रियाणि कुर्वन्ति, धारणं मनोऽहंकारश्च । प्रकाशनं बुद्धीन्द्रियाणि बुद्धिश्चेति ।' यह मत किञ्च आचार्य का है, यह स्पष्ट नहीं, परन्तु पं० उदयकीर स्वामी ने इस मत को आचार्य माठर का कहा है, जो संगत नहीं प्रतीत होता, क्योंकि माठर वृत्ति में स्तद्धिषयक मत भिन्न है । उन्होंने आहरण को इन्द्रियसामान्य की क्रिया रूपसे स्वीकार किया है, परन्तु इस मत में तो वह कर्मेन्द्रियमात्र की क्रिया है । इस प्रकार यद्यपि युक्तिदीपिकाकार

---

१ तत्राहरणं कर्मेन्द्रियाणि कुर्वन्ति, विषयार्जनसमर्थत्वात् । धारणं बुद्धीन्द्रियाणि कुर्वन्ति..... प्रकाशमन्तः करणं करोति, निश्चयसामर्थ्यादेः, पृ० ११२ ।

द्वारा खण्डित मत माठर से भिन्न प्रतीत होता है, तथापि उसमें पर्याप्त साम्य है। माठर ने भी धारण को अभिमान और मन का कार्य कहा है और प्रकाशन को बुद्धि का और इसी मत का सुवितदीपिका में खण्डन किया गया है। आचार्य गौडपाद का विचार इन सभी पूर्णतया भिन्न है।

‘तत्राहरणं धारणं च कर्मेन्द्रियाणि कुर्वन्ति, प्रकाशं बुद्धीन्द्रियाणि।’

(पृष्ठ २६) इस प्रकार गौडपाद के अनुसार आहरण आदि त्रिविध व्यापार बाह्य कारणों या इन्द्रियमात्र का है। अन्तःकरणों का नहीं यद्यपि कारिका में स्पष्टतः त्रयोदश कारणों का उल्लेख हुआ है। तच्चक्रमुदीकार वाचस्पति मित्र का मत गौडपाद से तो पूर्णतया भिन्न है, हां, जयमंगलाकार से अवश्य मिलता हुआ प्रतीत होता है। मित्र के अनुसार कर्मेन्द्रियां विषयों का आहरण करती हैं। विषयों को व्यापार से व्याप्त करती है। बुद्धि, अहंकार और मन अपने प्राणादि से देह को धारण करते हैं, ज्ञानेन्द्रियां प्रकाशित करती हैं। इस प्रकार इस विषय में विभिन्न विचारधाराएं हैं।

(ख) ज्ञानेन्द्रियों और कर्मेन्द्रियों के विशेषाविशेष विषय

ये त्रिविध क्रियाएं सकर्मक हैं, अतः इनका कर्म क्या है? इसके कर्मों को कारिकाकार ने ३ स्त्रीं आर्या के उचाराद्ध में स्पष्ट किया है--‘कार्यं च तस्य दशधाऽह्वार्यं धार्यं प्रकाश्यं च।’ इस प्रकार इन्द्रियों के विषय दश हैं। पंच शब्दस्पर्शरूपरसगन्ध और पंच वचनादानविहरणोत्सर्गानन्दाः। गौडपाद ने इन्हीं दश प्रकार के कार्यों को माना है, इन्हीं (दश) को बुद्धीन्द्रियां प्रकाशित करती हैं, उनके द्वारा प्रकाशित विषयों का कर्मेन्द्रियां आहरण और धारण करती हैं। यद्यपि गौडपाद का मत उचित नहीं, क्योंकि ज्ञानेन्द्रियां पंचरूपरसगन्धादि का प्रकाशन कर सकती हैं, परन्तु कर्मेन्द्रियां इनका आहरण कर करने में असमर्थ हैं। ये शब्दादि कर्मेन्द्रियों के विषय नहीं। कर्मेन्द्रियों का कार्य तो वचनादानादि हैं। उनके अनुसार

बुद्धीन्द्रिय सविशेष और निर्विशेष द्विविध विषयों को ग्रहण करती हैं । मानव के सविशेष अर्थात् स्थूल सुक्ष्मःत मोहादि से युक्त स्थूल शब्दादि को और देवों के सूक्ष्म शब्दादि की । कर्मेन्द्रियां देवों और मानवों दोनों की समान ही होती हैं । वागिन्द्रिय शब्द मात्र को विषय बनाती है, परन्तु शेष चार कर्मेन्द्रियां शब्दादि पांचों को । युवितदीपिकाकार का भी लगभग यही मत है । उन्होंने पंच विशेष और अविशेष इस प्रकार दश प्रकार के कार्य कहे हैं । इन दश विषयों का ही आहरण धारणादि इन्द्रियां करती हैं । बुद्धीन्द्रियां विशेषाविशेष विषय वाली है तथा कर्मेन्द्रियां विशेष विषय वाली हैं । इस विषय में गौडपाद का इनसे पूर्ण सान्य है । इसके अतिरिक्त अन्य व्याख्याकार जयमंगलाकार, वाचस्पति मिश्रादि का ही इस विषय में मतैक्य है । सभी बुद्धीन्द्रियों की विशेषविशेष विषयक और कर्मेन्द्रियों की विशेषविषयक मानते हैं । मन तो उभयात्मक है । वह द्विविध इन्द्रियों के द्विविध विषयों को ग्रहण करता है । अतः वह कर्मेन्द्रिय बुद्धीन्द्रिय दोनों के विषयों के विषय बनाता है । उभयात्मक होने से वह सर्वार्थ भी है । योगसूत्र २।१६ के भाष्य में व्यास ने 'स्कादर्थे मनः सर्वार्थम्' लिखा है । विज्ञानभिक्षु ने भी इनका समर्थन किया है । इन सभी सांख्ययोग-दार्शनिकों का मत है कि इन्द्रियां सामान्यविशेषविषयक हैं अर्थात् इन्द्रियां स्थूल सामान्य, सूक्ष्म-विशेष उभयात्मक विषयों को ग्रहण करती हैं ।

(ग) त्रिविध कारणों के त्रिविध विषय

कुछ आचार्य इन्द्रियों के त्रिविध विषय मानते हैं, आहार्य धार्य, प्रकाश्य । ये तीनों भी दश दश प्रकार के होते हैं । तत्त्व-कौमुदीकार इसी मत के पोषक हैं । कर्मेन्द्रियों के कार्य वक्तादि विषय और

अदिव्य दोनों रूप वाले होने से दश प्रकार के होते हैं । इसी प्रकार (तीनों अन्तःकरण के कार्य) प्राणादि के द्वारा धारण किया जाने वाला शरीर पांचभौतिक है । इन पंचभूतों में से प्रथम पृथ्वी भी शब्दादि पांच तन्मात्राओं का समूह है । अतः पंच तन्मात्राओं सहित पृथ्वी आदि महाभूत भी दिव्य और अदिव्य के भेद से दश-दश धार्य भी होते हैं । अतः अन्तःकरणों के विषय धार्य भी दश प्रकार के होते हैं । इसी प्रकार ज्ञानेन्द्रियों का कार्य प्रकाश्य भी दिव्यादिव्य रूप से १० प्रकार का होता है । ज्यमंगलाकार का कम भी मत लगमा इनसे मिलता-जुलता है । वे ज्ञानेन्द्रियों के शब्दादि कर्मों को स्थूल और सूक्ष्म अथवा अदिव्य और दिव्य के भेद से १० प्रकार के मानते हैं । इसी प्रकार कर्मेन्द्रियों के कर्म भी । आरप्यक महोदय उपर्युक्त सभी व्याख्याकारों के कर्म-भेद-+--अभिन्न मत को स्वीकार करते हैं । उन्होंने सांख्यतत्त्वालोक में प्रकाशन कार्यों को पंचभेदों वाला माना है, न कि दश प्रकार का । 'प्रत्यक्षविषयाणां प्रकाश्यधर्माणां शब्दस्पर्शरूपरसगन्धाः इति पंच भेदाः ।' कर्मेन्द्रियों के कार्यों का वर्णन करते हुए वे कहते हैं-- ध्वनि उत्पादन, शिल्प, गमन, उत्सर्ग और जनन क्रमशः कर्मेन्द्रियों के कर्षणों व्यापार हैं । इस प्रकार आरप्यक महोदय का कर्मेन्द्रियों के विषय में तो अन्य आचार्यों से साम्य है, परन्तु ज्ञानेन्द्रियों के विषय में कुछ मतभेद है ।

(घ) महत् के कार्य धर्माधर्मादि

त्रयोदश करणों के चतुर्विध व्यापारों का विवेचन के साथ-साथ इनके अन्य कार्य आहरण, धारणादि का भी संक्षिप्त रूप से विचार किया जा चुका है । इनके अतिरिक्त कुछ अन्य धर्माधर्मादि शेष हैं । ये कार्य किस तत्त्व के हैं इस विषय में कोई मतभेद नहीं, सभी आचार्य

१ तत्र शब्दस्पर्शरूपरसगन्धाः पंच..... दानादि कर्मकर्तृत्वात् कार्यम् ।

इन्हें महत् या बुद्धि के कार्य या धर्म रूप से स्वीकार करते हैं । सूत्रकार कपिल ने सूत्र २।१४ में लिखा है--‘तत्कार्यं धर्मादिः’ अर्थात् धर्मादि उसके कार्य हैं । इस सूत्र में तत् पद से किन्तु तत्त्व की ओर संकेत है, यह तो इसके पूर्व के सूत्र से ही स्पष्ट है । सूत्र २।१३ में महत् का लक्षण दिया गया है । अतः प्रसंगवश यहां महत् का ही अभिप्राय है, अतः धर्मादि महत् के कार्य हैं । ये अन्तःकरण के धर्म भी कहे जाते हैं । महत् के कार्य रूप से ये सभी आचार्यों को मान्य हैं । परन्तु धर्मादि के अन्तर्गत किन-किन धर्मों का समावेश है, इसे सूत्रकार ने स्पष्ट नहीं किया । हां, वृत्तिकार अनिरुद्ध और विज्ञानभिक्षु ने सूत्र में प्रयुक्त धर्मादि के स्थान पर धर्म, ज्ञान, विराग और ऐश्वर्य इन चारों का कथन किया है । अतः ऐसा प्रतीत होता है कि धर्मादि से सूत्रकार का इन्हीं चारों धर्मों की ओर संकेत है । ये चार ही महत् के सात्त्विक परिणाम हैं, अर्थात् जब महत् में सत्त्व की प्रधानता हो और दोनों गुण अभिभूतावस्था में हों, तभी ये चतुर्विध धर्मरूप परिणाम होते हैं । वारिकार ने कारिका २३ में इस मत का समर्थन किया है । अध्यवसाय ही बुद्धि है, धर्म, <sup>ज्ञान</sup> विराग और ऐश्वर्य ये चार इनके सात्त्विक रूप हैं और इनके तामस रूप इनसे विपरीत अर्थात् अधर्म, अज्ञान, अविराग और अऐश्वर्य हैं । सूत्रकार ने सूत्र २।१५ में बुद्धि के तामस रूपों का उल्लेख किया है । बुद्धि ही धर्माधर्मादि अष्टविध रूपों को धारण करती है । इन्हीं अष्टविध रूपों के कारण शास्त्रों में बुद्धि अष्टांगिका कही गई है,

१ ‘अध्यवसायो बुद्धिः’ २।१३--सांख्यसूत्र, पृ० १२०

२ अध्यवसायो बुद्धिर्धर्मो ज्ञानविरागऐश्वर्यम् ।

सात्त्विकमेतद्रूपं तामसमस्मादिपर्यस्तम् ॥’

--का० २३, पृ० २२६

३ ‘महदुपरागादिपरीतम्’, २।१५, सांख्यसूत्र, पृ० १२०

‘सा च बुद्धिरष्टांगिका सात्त्विकतामसरूपमेवात्’<sup>१</sup> ।

उपर्युक्त धर्म ज्ञानादि धर्मों का स्वरूप क्या है, अर्थात् धर्म क्या है? ज्ञान क्या है? यह जानना आवश्यक है । सर्वप्रथम धर्म का ही प्रसंग है । धर्म का लक्षण आचार्य कणाद ने इस प्रकार किया --  
 ‘यतोऽम्युदयनिःश्रेयस सिद्धिः स धर्मः’ अर्थात् जिससे अम्युदय या लौकिक से सुख और निःश्रेयस् या पारलौकिक सुख (मोक्ष) इन द्विविध सुखों का प्राप्ति होती है, वही धर्म है । वाचस्पति मिश्र ने भां कारिका २३ की टीका में स्तादृश लक्षण किया । युवितदीपिकाकार ने इससे कुछ भिन्न लक्षण किया । उनके अनुसार श्रुति और स्मृति में कहे गये कार्यों के अनुष्ठान से बुद्धि में अवस्थित जो सत्त्व का अवयव या आशय है वही धर्म है । माठर ने भी धर्म के स्वरूप को स्पष्ट किया है-- ‘धर्मो नामवर्णिनामाश्रमिणां च समयविरोधेन यः प्रोक्तो यमनियमलक्षणः स धर्मः ।’ धर्म भी दो प्रकार के होते हैं-- यागदानादि के अनुष्ठान से उत्पन्न धर्म अम्युदय का कारण<sup>४</sup> और अष्टांगयोगादि के अनुष्ठान से उत्पन्न धर्म निःश्रेयस का कारण । इन्हीं यागदान धर्मनियमादि के अनुष्ठान से ही लौकिक और पारलौकिक द्विविध सुखों की प्राप्ति होती है । अधर्म धर्म की विपरीतावस्था को कहते हैं । अर्थात् शास्त्रप्रतिपादित नित्यादि कर्मों का अनुष्ठान न करने से धर्म-----

१ गौडपादभाष्य, पृ० २१

२ धर्मः अम्युदयनिःश्रेयसहेतुः -- तत्त्वकौमुदी, पृ० २२७

३ तद् श्रुतिस्मृतिविहितानां कर्मणामनुष्ठानाद् बुद्ध्यवस्थः सत्त्वावयवः आशयमुतो धर्म इत्युच्यते, पृ० ६४ ।

४ तत्र यागदानानुष्ठानजनितो धर्मोऽम्युदयहेतुः । अष्टांगयोगानुष्ठानजनितश्च निःश्रेयसहेतुः । -- तत्त्वकौमुदी, पृ० २२७

जो बुद्धि में अवस्थित तम का आशय है, वही अधर्म है<sup>१</sup>। धर्म के समान अधर्म भी विविध है।

ज्ञान क्या है? इस विषय में विभिन्न दार्शनिकों के विभिन्न मत हैं। वेदान्तदार्शनिक ब्रह्मात्मैक्य ज्ञान को ही विवेकज्ञान कहते हैं अर्थात् 'अहं ब्रह्मास्मि' 'तत्त्वमसि' इत्यादि महावाक्यों के अनुशोलन से ब्रह्म और आत्मा की एकता का ज्ञान होता है, यह है वेदान्तियों का ज्ञान। सांख्यीचार्यों और योगियों का ज्ञान इसके विपरीत ही है। वे प्रकृति और पुरुषों के स्वयं या संयोगजन्य ज्ञान को अज्ञान या अविद्या कहते हैं। प्रकृति और पुरुष का पार्थक्य ज्ञान ही वस्तुतः विवेकज्ञान है। इसी ज्ञान की प्राप्ति होने पर सृष्टि की निवृत्ति होती है और मोक्ष प्राप्ति का मार्ग प्रशस्त होता है। अतः 'अहमन्योऽप्रकृतिरन्या' इस प्रकार का ज्ञान ही विवेकज्ञान है। अतः तत्त्वकौमुदीकार ने ज्ञान का लक्षण करते समय 'गुणगुरुष्वान्यतारथात्त्वानिम्' ऐसा ही लक्षण किया है। ज्ञान को गौडपाद ने प्रकाश और माठर ने इसे आत्मसाक्षात्कार कहा है। ज्ञान भी धर्म के समान बाह्य और आन्तरिक के भेद से दो प्रकार का होता है। उपर्युक्त ज्ञान आन्तरिक है। बाह्य ज्ञान षड् वेदांगों और न्यायमीमांसा धर्मशास्त्रों से प्राप्त होता है। युक्तिदीपिकाकार ने शब्दाद्युपलब्धि लक्षण ज्ञान और गुणगुरुष्वान्तरोपलब्धि लक्षण ज्ञान इस प्रकार दो रूप माने। इसमें प्रथम ज्ञान प्रत्यक्षादि प्रमाणों से प्राप्त और द्वितीय अभ्यास से प्राप्त है।

जहां तक विराग का प्रसंग है, विराग राम के उपाव को कहते हैं—'वैराग्यं रागामावः'<sup>३</sup>। युक्तिदीपिका में इसका

१ शास्त्रचोदितस्य नित्यस्य च कर्मणोऽनुष्ठानात् बुद्धयवस्थस्तयोऽव्ययः

अव्ययतां प्रतिपन्नोऽधर्मः' । --युक्तिदीपिका, पृ० ६६

२ तत्र बाह्यं नाम वेदा शिक्षा.... न्यायमीमांसा धर्मशास्त्राणि चेति ।

आन्तरिकं प्रकृतिपुरुषज्ञानम् । , पृ० २१

लक्षण इस प्रकार दिया गया है<sup>१</sup>। विराग मुख्य दो प्रकार का योगियों को मान्य है। योगसूत्रकार ने ही पर और अपर के भेद से दो ही वैराग्य स्वीकार किए हैं। परन्तु अन्य सभी सांख्य योगदार्शनिक इनके चार प्रकारों को मानते हैं-- यत्मान, व्यतिरेक, स्कैन्ध्रिय और वशीकार। इन चतुर्विध वैराग्यों का सभी आचार्यों ने लक्षण किया है जिसे प्रस्तुत करना यहां अधिक आवश्यक नहीं है। इनका विस्तृत विवेचन पंचम अध्याय में किया जायगा। फिर भी मुख्य दो वैराग्यों का संक्षिप्त लक्षण करना आवश्यक ही है। अपर वैराग्य का पतंजलि ने 'दृष्टानुश्रविकविषयवितृष्णस्य वशीकारसंज्ञा वैराग्यम्' ऐसा लक्षण किया है, अर्थात् जब साधक की दृष्ट या स्थूलौकिक और आनुश्रविक या पारलौकिक विषयों में उपेक्षा की दृष्टि हो जाती है, उस अवस्था को ही वशीकार नामक वैराग्य कहते हैं। अतः चित्त या मन की अवस्थाविशेष ही वैराग्य कही जाती है। इस सूत्र से ऐसा प्रतीत होता है कि सांख्याचार्यों को मान्य वैराग्य की चतुर्थ अवस्था या यह कहिए चरमावस्था ही अपर वैराग्य कही जाती है। क्योंकि सांख्य-दार्शनिक वैराग्य की चतुर्थ अवस्था को ही 'वशीकार' इस संज्ञा से पुकारते हैं। योगदार्शनिकों ने अपर वैराग्य को ही वशीकार नामक वैराग्य कहा है। योगकारिकाकार ने अपर वैराग्य के चार यत्मान, व्यतिरेक, स्कैन्ध्रिय और वशीकार भेद कहे हैं।

योगीजन वशीकार के पश्चात् वैराग्य की एक अन्य अवस्था स्वीकार करते हैं, जिसे वे पर वैराग्य कहते हैं और उनके अनुसार यही वैराग्य की अन्तिम या चरमावस्था है। परवैराग्य क्या है, इस विषय

१ 'विरागस्तु रागप्रतिपक्षभूतो ज्ञानाम्यासोपबन्धनो बुद्धिः प्रसादः।' १, पृ० ६५

२ वैराग्यं द्विविधं प्रोक्तमपरं परमेव च। यत्मानादिभेदेन चतुर्धाऽप्यपरं पुनः। १३४

प्रथमं यत्मानश्च व्यतिरेकः ततः परम्। स्कैन्ध्रियं ततोऽप्यस्तं वशीकारः प्रसिध्यति।  
३५, पृ० ६



में योगसूत्रकार ने १।१६ सूत्र में अपना मत स्पष्ट किया है । जब साधक की प्रकृतिपुरुषविवेकज्ञान के प्रति मी उपेक्षा की दृष्टि हो जाती है, उसी अवस्था को परवैराग्य कहते हैं । अर्थात् इस अवस्था में वह त्वतः अपने अस्तित्व को भूलकर ज्ञानप्राप्तमात्र रह जाता है । वैराग्य के इन प्रकारों का उल्लेख योगवासिष्ठ, पुराणों, महाभारत और जीवन्मुक्तिविवेकादि में अनेक स्थलों पर हुआ है । विराग के अभाव अर्थात् राग के अस्तित्व को ही अवैराग्य कहते हैं । इस प्रकार बुद्धि के धर्माधर्म, ज्ञानाज्ञान और विराग अविराग रूप षड्विध धर्मों पर विचार हुआ । अब शेष हैं ऐश्वर्य और औश्वर्य । ऐश्वर्य का किसी दार्शनिक ने उद्घाटन नहीं किया । हां, गौडपाद ने ईश्वरीभाव को ही ऐश्वर्य कहा है । ऐश्वर्य आठ प्रकार होता है । इन प्रकारों का विवेचन बाद में होगा । ऐश्वर्य के अभाव को ही औश्वर्य कहते हैं । इस प्रकार धर्म, ज्ञान, विराग और ऐश्वर्य बुद्धि के सांख्यिक और अधर्मादि तामस परिणाम कहे जाते हैं ।

सांख्य कारिकाओं में उपर्युक्त आठ धर्मों का विपर्यय अक्षि अशक्ति, तुष्टि और सिद्धि इन चार परिणामों में अन्तर्भाव किया गया है--

ऐश्वर्यं प्रत्ययसर्गो विपर्ययशक्ति तुष्टिसिद्ध्याख्यः । १  
गुणवैभ्रम्यविमर्दात् तस्य च भेदास्तु पंचाशत् ॥ २

प्रश्न यह है कि इन विपर्ययादि चारों में धर्माधर्मादि का अन्तर्भाव कैसे होगा, अथवा किसमें किसका अन्तर्भाव संभव है ।

-----

१ तत्परं पुरुषत्वात्तु गुणवैतुष्यम् -- सूत्र १।१६, योगसूत्र, पृ० ६५

२ सांख्यकारिका, कारिका ४६, पृ० २१८

इस विषय में किसी आचार्य ने प्रकाशनालया 'सांख्यतत्त्वकौमुदी' प्रामा-  
में डा० आद्याप्रसाद जी मिश्र ने इसे स्पष्ट किया है । अज्ञान का विपर्यय  
में, अधर्म, अवैराग्य और अनैश्वर्य का अभाव में, धर्म, वैराग्य एवं ऐश्वर्य का  
तुष्टि में अन्तर्भाव होता है । ऐसा प्रतीत होता है कि कौमुदीकार ने  
अन्तर्भाव का प्रदर्शन इसलिये किया कि किसी को ऐसा भ्रम न हो जाय  
कि प्रस्तुत कारिका में कहे गए चारों बुद्धिपरिणाम पूर्वोक्त आठ बुद्धि-  
परिणामों से भिन्न है । अर्थात् यह स्पष्ट है कि ये चार परिणाम बुद्धि  
के पूर्वोक्त आठ धर्मादि परिणामों से भिन्न न होकर तद्रूप ही हैं । इन  
विपर्ययादि के अनेक प्रकार हैं, जिसे यहां स्पष्ट करना आवश्यक नहीं है ।  
उपर्युक्त आठ धर्मों में से अज्ञानादि सात से बुद्धि बुद्धि स्वयं को बांधती है,  
अर्थात् ये बन्धन के कारण हैं और ज्ञानमात्र से मोक्ष होता है वही मोक्ष का  
कारण है ।

(६०) प्रमाणों में करणों का व्यापार

इन्द्रियों के व इन सभी व्यापारों और विषयों के अतिरिक्त  
प्रमाणों में भी इन्द्रियों की सहायता सभी आचार्य स्वीकार करते हैं, क्योंकि  
बाह्य वस्तु से इन्द्रियों का सन्निकर्ष बिना हुए इन्द्रियां वस्तुओं को प्रकाशित  
नहीं करती । सूत्रकार के इस मत से सभी दार्शनिक सहमत हैं । बिना इन्द्रियार्थ-  
सन्निकर्ष के प्रत्यक्ष प्रमाण असम्भव है, अतः प्रत्यक्ष प्रमाण में इन्द्रियों का  
कार्य अनिवार्य है । अब प्रश्न उठता है कि प्रत्यक्ष ज्ञान में इन्द्रियां करती क्या  
हैं? इन्द्रियां ही वस्तुतः बाह्यार्थ से सम्बन्ध स्थापित -----

१ रूपैः सप्तभिरात्मानं बध्नाति प्रधानं कोशकारवद्विमोक्षत्येकरूपेण ।

--सांख्यसूत्र १७३, पृ० १६६

२ 'नाप्राप्तप्रकाशकत्वमिन्द्रियाणामप्राप्ते सर्वप्राप्तेष्वपि ।

५।१०४, पृ० २२७

करके सर्वप्रथम उसका निर्विकल्पक ज्ञान प्राप्त करती है । तत्पश्चात् ही मन इन्द्रियों के द्वार से उन बाह्य पदार्थों से सम्बद्ध होकर उनका सविकल्पक या नामजात्यादि सहित ज्ञान प्राप्त करता है । कुछ आचार्य जैसे अनिरुद्ध सविकल्पक ज्ञान को केवल मन से और निर्विकल्पक ज्ञान को इन्द्रियों से उत्पन्न मानते हैं, क्योंकि वह सादृश्य के संस्कारों के उद्बोध द्वारा स्मृति में होने वाले वस्तु के नामादि से युक्त ज्ञान को सविकल्पक ज्ञान कहते हैं । अतः सविकल्पक ज्ञान स्मृतिजन्य है और स्मृति मनोमात्रजन्य है अतः सविकल्पक ज्ञान भी मनोमात्रजन्य होगा । इनके परवर्ती विज्ञानभिद्वा इनके मत से सहमत नहीं और 'कश्चित्तु निर्विकल्पकं ज्ञानमेवालोचनमिन्द्रियजन्यं च भवति सविकल्पकं तु मनोमात्रजन्यमिति श्लोकार्थमाह, तन्न ।' लिखकर खण्डन किया और अपने मत को स्पष्ट किया है, 'परमुत्तरकालीनं च पुनर्वस्तु धर्मद्रव्यरूपधर्मस्तथा जात्यादिभिर्ज्ञानं सविकल्पकं तत्रालोचनार्थं भवतीत्यर्थः ।' अर्थात् द्रव्य वस्तु जाति आदि धर्मों से युक्त जो सविकल्पक ज्ञान है वह भी आलोचन है अर्थात् वह भी इन्द्रियजन्य है केवल निर्विकल्पक ज्ञान ही नहीं । तत्त्वकौमुदी के व्याख्याकार बालरामोदासीन ने सविकल्पक ज्ञान को ही इन्द्रियों की सहायता से युक्त मन से उत्पन्न बताया है और उसे भी प्रत्यक्षज्ञान माना है । अतः वस्तुतः सविकल्पक ज्ञान को भी इन्द्रियजन्य मानना ही चाहिए क्योंकि बिना इन्द्रियों का बाह्यार्थ से सन्निकर्ष हुए सविकल्पक ज्ञान भी नहीं हो सकता । अतः इन्द्रिय का साहाय्य सविकल्पक ज्ञान में भी आवश्यक है ।

१ 'सविकल्पकमपि प्रत्यक्षां संगृहीतम्..... प्रत्यक्षात्त्वेन संमता ।

सूत्र १।८८, पृ० २६।

२ यत्प्रथमं केवलेन्द्रियेण निर्विकल्पकं ज्ञानं जनितं तदेव प्रत्यक्षमिति न किञ्चु यच्चान्तरमिन्द्रियसहायेन मनसा सविकल्पकं ज्ञानं जनितं तदपि प्रत्यक्षमिति भावः ।, पृ० १८१

सांख्यदार्शनिकों के समान योगीजन भी यह स्वीकार करते हैं कि प्रत्यक्ष प्रमाण में इन्द्रियों के द्वारा ही मन या चित्त का बाह्यार्थ से सम्बन्ध होता है । मन स्वतः विषयों का ग्रहण नहीं करता । इन्द्रियों के द्वारा ग्रहीत विषयों को ही वह ग्रहण करता है । योगसूत्र ३।४७ के भाष्य में वाक्य्यति मिश्र ने लिखा है--'बाह्येन्द्रियतन्त्रं हि मनो बाह्ये प्रवर्तते' । विज्ञानभिक्षु ने भी इनका समर्थन किया है । इन्द्रियों की सहायता के अभाव में प्रमाण अस्मभव है ।

सांख्यीयों से भिन्न योगियों ने इन्द्रियों के अन्य तीन प्रकार के क परिणाम या कार्य माने हैं । उनके अनुसार इन्द्रियों के धर्म, लक्षण और अवस्था तीन अन्य कार्य हैं । अब ये तीनों परिणामों का क्या स्वरूप है, यह अन्य अध्याय में स्पष्ट होगा, परन्तु संक्षेप में इसका इस स्थल पर उल्लेख भी आवश्यक है । व्युत्थान और निरोध संस्कारों का क्रमशः अभिमव और प्रादुर्भाव ही धर्मी से में धर्म-परिणाम है । धर्म का जागतादि काल के त्यागपूर्वक वर्तमान काल का लाभ होना ही लक्षण परिणाम है । जब निरोध संस्कार बलवान् हो और व्युत्थान संस्कार दुर्बल, उसे अवस्था परिणाम कहते हैं । इस प्रकार इन्द्रियों में ल नील पीतादि का आलोचन रूप धर्मपरिणाम, नीलादि के आलोचन रूप धर्म की वर्तमानता लक्षणपरिणाम, लक्षण के आलोचन का स्फुटत्वादि अवस्था परिणाम है । इस प्रकार ये तीनों भी इन्द्रियों के कार्य हैं । इस विषय में लगभग सभी योगाचार्यों का मतैक्य है । इसके अतिरिक्त मन के भी त्रिविध निरोध, समाधि और एकाग्रता रूप परिणाम होते हैं। वस्तुतः

-----  
१ इन्द्रियाण्येव नाही चित्संचरणमार्गः तेः संयुज्य त्कौलक द्वारा....  
चिन्त्येन्द्रियसाहित्येनेवार्थाकारः परिणामो भवति न केवलस्य  
चित्रस्य... । १।७, पृ० ३१

मन की विविधावस्थाओं में मन के विविध कार्य हैं । परन्तु समापत्ति<sup>१</sup> काल में मन इन्द्रियों को भी अपना विषय बनाता है, तब ग्रहण समापत्ति होती है । इस प्रकार प्रमाणों में इन्द्रियों का साहाय्य अनिवार्य है ।

(च) समाधि, सुषुप्ति और मोक्षावस्था में चित्त का व्यापार

समाध्यादि में करण व्यापारों पर विचार करने के पूर्व यह जानना आवश्यक है कि ये अवस्थाएं हैं क्या या समाधि किसे कहते हैं? समाधि आदि अवस्थाओं पर पंचमाध्याय में विस्तृत विचार किया जायगा । इस स्थल पर भी इनका संक्षिप्त वर्णन वांछनीय है । जहां तक समाधि का प्रसंग है, समाधि अष्टांग योग में परिगणित अष्ट अंगों में अन्तिम या चरम अंग है । इसके पूर्व के लगभग सभी अंग समाधि अवस्था तक पहुंचने के उपाय हैं । समाधि का अर्थ है समाधान । 'समाधीयते चित्तमेनेति समाधिः' अर्थात् जिसके द्वारा चित्त का समाधान हो वही समाधि है । इसकी व्युत्पत्ति से प्रतीत होता है कि समाधि चित्त के समाधान का साधन है । 'सम्यगाधानं चित्तावस्थानं समाधिः'<sup>२</sup> । इससे भिन्न कुछ आचार्य या यह कहिए भाष्यकार व्यास ने

१ समापत्ति पर विस्तृत विचार शोधप्रबन्ध के ~~प्रथम~~<sup>अष्ट</sup> अध्याय में दिया जायगा, परन्तु समापत्ति क्या है यह जानना आवश्यक है--समापत्ति का अर्थ है (क्षीणवृत्तेरभिजातस्येवमणे) गृहीतुग्रहणग्राह्येषु तत्स्थित-  
दंजनता समापत्तिः' अर्थात् जिस साधक के चित्त की (राजस् और तामस्) वृत्तियां क्षीण हो गई हैं, ऐसे साधक के चित्त की गृहीता, ग्रहण या ग्राह्य विषयों में स्थिति होती है तथा चित्त पूर्णरूपेण उन विषयों के आकारका हो जाता है ।--योगसूत्र १।४१।

२ सर्वदर्शनसंग्रह, पृ० ३३१

भी समाधि के योग कहा है । वस्तुतः समाधि ही योग नहीं, यदि समाधि को योग कहा जाय तो चित्त की चिन्त, सुषु और विक्रिप्त अवस्थाओं को भी योग ही कहना चाहिए । इन अवस्थाओं में समाधि रहती है, क्योंकि समाधि सभी अवस्थाओं का धर्म है । ये अवस्थाएं योग नहीं, क्योंकि इनमें चित्त का समाधान जाणिष्ट ही होता है, तत्पश्चात् चित्त पुनः व्युत्थित हो जाता है । अतः यह जाणिक समाधान मोक्षोपयोगी नहीं । अतः इस स्थल पर भाष्यकार ने समाधि का प्रयोग आंगि के अमेद विवक्षा से ही किया है । योग अंगि है, और समाधि उसका अंग है । समाधि भी मुख्यतः दो प्रकार की है-- संप्रज्ञात और असंप्रज्ञात । ये द्विविध समाधि मोक्षोपयोगी होने से योग कही जाती है । चित्त की चतुर्थ या स्कान्ध अवस्था में सत् या पदार्थ का यथार्थ ज्ञान होता है, क्लेश क्षीण होते हैं और कर्मबन्धन क्षिप्त होते हैं, इस प्रकार चित्त चित्तनिरोध रूप असंप्रज्ञात समाधि के अभिमुख होता है । चित्त की ऐसी अवस्था को संप्रज्ञात योग या समाधि कहते हैं । इस अवस्था में राजस्व तामस्व वृत्तियों का निरोध हो जाने पर भी ज्ञानाकार सात्त्विक वृत्ति रहती ही है । इससे भिन्न असंप्रज्ञात काल में इस वृत्ति का भी पूर्ण रम्यण दाह या निरोध होने पर इनका संस्कार मात्रावशेष है । इसी कारण इसका नाम असंप्रज्ञात पड़ा । अतः इसमें चित्त व्यापारों का अभाव ही सभी आचार्यों को अभिमत है । इसके पश्चात् चित्त की सभी वृत्तियों का पूर्ण निरोध होने पर संस्कारमात्रावशेष अवस्था ही असंप्रज्ञात समाधि है ।

अब प्रश्न यह है कि उपर्युक्त द्विविध समाधि काल में चित्त का व्यापार किस प्रकार का होता है । अर्थात् चित्तवृत्तियाँ हैं अथवा नहीं । जहाँ तक संप्रज्ञात समाधि का प्रश्न है । इस अवस्था में राजस्व और तामस्व वृत्तियों का निरोध होता है । परन्तु सात्त्विक ध्येयाकार रूप वृत्ति विद्यमान है । इस प्रकार इस अवस्था में भी चित्त कार्य करता है । यद्यपि एक ध्येय रूप विषय से ही सम्बद्ध हो इसके पश्चात् असंप्रज्ञात समाधि में

ध्याकार सांख्यिक वृत्ति भी निरुद्ध हो जाती है और उस वृत्ति (या ज्ञान) के संस्कार मात्र शेष हैं । इस प्रकार अज्ञानात् समाधि काल में चित्र कार्य नहीं करता है । अधिकतर आचार्य इसी मत को स्वीकार करते हैं<sup>१</sup> । विज्ञान-मिथु ने इस अवस्था में चित्तवृत्ति का पूर्ण लय माना है । चित्तवृत्ति के अभाव में पुरुष ब्रह्मरूप से स्थित रहता है । समाधि से भिन्न व्युत्थान काल में पुरुष वृत्ति के स्वल्प के आकार वाला होकर भासता है, यर्थात् यद्यपि पुरुष इन वृत्तियों से सर्वथा अस्पृष्ट है, परन्तु अज्ञानवश वह वृत्तियों से तादात्म्य स्थापित कर वृत्तियों के आकार का प्रतीत होता है, यद्यपि वृत्तियाँ चित्र का ही धर्म हैं । इस प्रकार अज्ञानात् समाधि काल में चित्तवृत्तियों का पूर्ण अभाव है । अतः यह न समझना चाहिये कि समाधि अवस्था में चित्तवृत्तियों का अभाव होने के चित्र का भी अभाव हो रहता है । चित्र का लय नहीं, क्योंकि समाधि चित्र के समाधान को ही कहते हैं । अतः समाधि चित्र की ही अवस्थाविशेष है । चित्र के अभाव में समाधि का अस्तित्व सम्भव नहीं । हाँ, समाधि में बुद्धिवृत्ति का लय अवश्य ही मान्य है ।

समाधि के पश्चात् सुषुप्ति का प्रश्न है।

सुषुप्ति का लक्षण किसी सांख्ययोगाचार्य ने नहीं किया । हाँ, योगवासिष्ठ में चित्र की इस अवस्था का वर्णन इस प्रकार किया गया है । जब कि शरीर में मन-वचन और कर्मरूपी कोई भी क्रिया नहीं होती, तब जीव धातु अपने स्वरूप में शान्त भाव में स्थित रहती है । प्राणों की क्रिया में समता आ जाती है और हृदय में स्थित जीव धातु में किसी प्रकार का जोर नहीं होता । जैसे कि हवारहित स्थान में चांदनी देने वाला दीपक ~~का~~ जोररहित होकर स्थित रहता है, उसी प्रकार जीवधातु



भी शान्त रहती है । उस अवस्था में जीवघातु ज्ञानेन्द्रियों और कर्मेन्द्रियों की और नहीं दोड़ती है । इस कारण ज्ञानेन्द्रियों और कर्मेन्द्रियों में चेतना का अभाव रहता है, और उनकी क्रिया बाहर की ओर प्रवृत्त नहीं होती । उस समय चेतनता जीव के भीतर ही ऐसे रहती है अ जैसे कि तिलों में तेल, बर्फ में शीतलता और घी में चिकनाई । प्राणों के सौम्य हो जाने पर, बाह्यज्ञान के हो जाने पर जीव के आकार वाली कला नामक चित्ति सुषुप्ति की दशा में पहुँच जाती है । अतः चित्त्वृत्तियाँ जब पूर्णरूपेण शान्त रहें वही सुषुप्ति अवस्था है । आचार्य विज्ञानमिहिर ने सुषुप्ति को अर्धल्य और समग्रल्य के भेद से द्विविध कहा है । अर्धल्य सुषुप्ति में चित् की वृत्तियाँ बहिर्मुखी या बाह्यविषयाकाराकारित नहीं होती । इस अवस्था में चित्त्वृत्तियाँ आन्तरिक ही सुख-दुःख मोह के आकार को प्राप्त होती रहती हैं । अतः चित्त्वृत्ति का अभाव नहीं अन्यथा सुषुप्ति से उठे हुए व्यक्ति की 'सुखमहमस्वाप्सम्' ऐसी अनुभूति की अपेक्षा होगी । इससे निम्न समग्रसुषुप्ति की अवस्था में बुद्धि की वृत्ति सामान्य या सभी वृत्तियों का पूर्ण अभाव हो जाता है । अतः इस समय पुरुष स्वरूप या ब्रह्मरूप से स्थित रहता है । इस प्रकार अधिकतर दार्शनिक सुषुप्ति में वृत्तियों का अभाव या बुद्धिवृत्तियों का लय मानते हैं । कुछ तो मन या चित् का भी लय कहते हैं । सांख्यतत्त्वकौमुदी के टीकाकार राजेश्वरशास्त्री ने निद्रा को सुषुप्तिकालिक वृत्ति कहा है । अतः उनके विचारानुसार सुषुप्ति में भी वृत्तियों का अस्तित्व है । सुषुप्ति से इनका तात्पर्य कि सुषुप्ति से है अर्धल्य या समग्रल्य यह उन्होंने स्पष्ट नहीं किया, ऐसा प्रतीत होता है कि उन्होंने वृत्ति का कथन अर्धल्य सुषुप्ति की अपेक्षा से किया है । समग्रसुषुप्ति अवस्था में वृत्ति का अस्तित्व मानना उचित नहीं । हाँ यह अवश्य है कि इस अवस्था में भी वृत्ति के अस्तित्व का पूर्ण निराकरण नहीं किया जा सकता, क्योंकि यदि सुषुप्ति में वृत्ति न हो तो सुषुप्ति के पश्चात् सुषुप्तिकालिक वृत्तियों की स्मृति भी न हो, परन्तु सुषुप्ति के पश्चात् 'सुखमहमस्वाप्सम्' ऐसी स्मृति



होता है, अतः सुषुप्ति में भी सुषुप्तात्मक वृत्ति थी । यह अवश्य है कि वृत्ति के रहने पर भी उसी कारण में उसका अनुभव या प्रतीति नहीं होता । यही समाधि और सुषुप्ति की भिन्नता है । समाधि में वृत्ति का पूर्ण अभाव या लय होता है, परन्तु सुषुप्ति में वृत्ति होने पर भी उसकी प्रतीति का अभाव है और चित्त के दोनों अवस्थाओं में रहता है ।

अब प्रश्न है मोक्षावस्था का । जहां तक मोक्षावस्था के स्वरूप का प्रश्न है आगे विचार किया जाना । यहां संक्षेप में उसे स्पष्ट करना आवश्यक है, अन्यथा इस अवस्था में चित्तवृत्तियों के अस्तित्वादि की समस्या का समाधान न हो सकेगा । जहां तक सांख्याचार्यों का मत है वे सभी त्रिविध दुःखों के आत्यन्तिक और ऐकान्तिक विनाश को ही मोक्षा मानते हैं । सांख्यसूत्रों का प्रारम्भ ही इसी मोक्षा रूप पुरुषार्थ को लेकर हुआ है—  
 ‘अर्थ त्रिविधदुःखात्यन्तीनिवृत्तिरत्यन्तपुरुषार्थः’ अर्थात् आध्यात्मिक, आधिदैविक और आधिभौतिक इन त्रिविध दुःखों की पूर्णरूपेण निवृत्ति ही ही परम मोक्षा रूप पुरुषार्थ है, इसी प्रकार योगदर्शनियों ने भी अविद्या के प्रभाव होने पर प्रकृति पुरुष के संयोग के अभाव को ही हान या मोक्षा कहा है । इस प्रकार इस अवस्था में भी पुरुष स्वस्वरूप से ही स्थित रहता है । अज्ञान की पूर्णरूपेण निवृत्ति होने पर पुरुष का प्रकृति से संयोग समाप्त हो जाता है, क्योंकि यह संयोग अविद्याहेतुक ही है तथापि पुरुष प्रकृति के परिणामों से पूर्णतः असंस्पृष्ट है । तथापि अज्ञानवश बुद्धि आदि कृत कार्यों को स्वयं में आरोपित करके बुद्धिवृत्ति के आकार का प्रतीत होता है । परन्तु मोक्षावस्था में पुरुष की प्रकृति से पार्थक्य ज्ञान होने पर वह स्वरूप को पहचान लेता है । अतः अन्ततोगत्वा योगसूत्रकार ने कैवल्य का लक्षण इसप्रकार किया है—‘पुरुषार्थ-शून्यानां गुणानां प्रतिप्रसवः कैवल्यं स्वरूपप्रतिष्ठा क वा चितिशक्तेरिति ।’

१ तदभावात्संयोगाभावो हानं तद्विशेषः कैवल्यम् । योगसूत्र २।१५, पृ० ४२३

२ योगसूत्र ४।३४, पृ० ८७३ ।

अर्थात् समाप्त हो गया है मोक्षापवर्ग रूप पुरुषार्थ जिसका ऐसे कृतकार्य रूपसे पुरुषार्थशून्य एवं बुद्ध्यादि रूप से परिणत गुणों का जो प्रतिलोम रूप से या यह कहिए अपने-अपने कारणों में लय द्वारा प्रधान में लय होता है । यह प्रधान का मोक्षा और वृत्तिारूप्य की निवृत्ति होने पर शुद्धत्वमावमात्र से अवस्थित चित्तिशक्ति रूप पुरुष का होना, पुरुष का केवल्य कहा जाता है ।

प्रश्न यह है कि मोक्षावस्था में चित्कृत्त्रियां हैं अथवा नहीं । मोक्षावस्था के उपर्युक्त संक्षिप्त विवरण से स्पष्ट है कि इस समय सृष्टि की निवृत्ति होती है । सृष्टि प्रकृति और पुरुष के संयोग का ही परिणाम है, संयोग के निवृत्ति होते ही सृष्टि भी निवृत्ति हो गई । जब सृष्टि ही नहीं, अर्थात् जब महादादि का कुमशः स्वस्वकारण में लय हो जाता है, अतः चित्कृत्त्रियों का अस्तित्व असम्भव ही है । चित्त का ही वह अस्तित्व नहीं तो उनके व्यापारों का प्रश्न ही नहीं उठता । अतः मोक्षावस्था में चित्कृत्त्रियों का पूर्ण अभाव है । यह सभी दार्शनिकों को मान्य है । परन्तु यह कथन कुछ अनुपयुक्त है । जीवन्मुक्ति दशा में मनादि रहते हैं । मोक्षा भी द्विविध है-जीवन्मुक्ति और विदेहमुक्ति । जीवन्मुक्ति अवस्था में पुरुष अनागतदि दुःखों का नाश होने पर भी प्रारब्ध कर्म अवश्य भोगता है । अतः फलभोग के लिए बुद्धि आदि का होना अत्यन्त आवश्यक है । भोग के चित्त का धर्म होने से चित्त का अस्तित्व अनिवार्य है, परन्तु इससे भिन्न विदेहमुक्ति काल में शरीर इन्द्रियादि का स्वकारणमें लय होने से चित्कृत्त्रियों का पूर्णभाव स्वीकार करना ही उपयुक्त है । इस अवस्था में चित्त का भी अस्तित्व नहीं है । अतः चित्कृत्त्रियों का अभाव वस्तुतः विदेहमुक्ति से ही होता है ।

इस प्रकार पूर्व दो अध्यायों में सांख्ययोगामिमत तत्त्वों का उद्देश्य, उनका सृष्टिक्रम और साथ ही त्रयोदश (त्रिविध अन्तःकरणों और दश बाह्यकरणों) के विविध व्यापारों का विचार किया गया है ।

चित्त की विशिष्ट वृत्तियाँ

चित्तवृत्ति क्या है ?

वृत्तियों के प्रकार

प्रमाण वृत्ति

(क) प्रमाणवृत्ति क्या है?

(ख) प्रमाण के प्रकार

(ग) प्रत्यक्ष प्रमाण

(घ) योगाचार्यों का स्तद्धिषयक मत

(ङ) अनुमान प्रमाण

(च) योगदार्शनिकों का स्तद्धिषयक मत

(छ) अनुमान के प्रकार

(ज) आप्त वचन

(झ) योगाचार्यों का स्तद्धिषयक मत

(ट) अन्य प्रमाणों का इन्हीं में अन्तर्भाव

विपर्यय वृत्ति

विपर्यय के प्रकार

विकल्प वृत्ति

विकल्प के प्रकार

निद्रा वृत्ति

स्मृति वृत्ति

स्मृति के प्रकार

चित्त की अवस्था वृत्तियाँ

चित्त के त्रिविध व्यवसाय

## चतुर्थ अध्याय

-0-

### चिच्छ की विशिष्ट वृत्तियाँ

चिच्छृति क्या है ?

अभी तक सभी करणों--बाह्य और अन्तः

के विभिन्न सामान्यासामान्यादि व्यापारों का विचार हुआ । अब चिच्छ की कुछ ऐसी वृत्तियों का विवेचन किया जायगा, जो केवल चिच्छ रूप अन्तःकरण का व्यापार हैं । अर्थात् उन्हें चिच्छ की विशिष्ट वृत्तियाँ कहा जा सकता है । चिच्छ क्या है, इस विषय में कुछ मतभेद हैं । कुछ आचार्य 'चिच्छ' शब्द के अन्तर्गत बुद्धि, अहंकार और मा इन तीन अन्तःकरणों को स्वीकार करते हैं । विज्ञानभिक्षु ने 'चिच्छन्तःकरणसामान्य' कहकर स्तादृश मत स्पष्ट किया है । परन्तु इनसे भिन्न वाचस्पति मिश्र 'चिच्छ' शब्द से बुद्धि या मनोमात्र का ग्रहण करते हैं । 'चिच्छशब्देन अन्तःकरणं बुद्धिमुपलक्ष्यति' अतः बुद्धि ही चिच्छ है । चिच्छ को ही मन भी कहते हैं । यहाँ मन शब्द से स्कादशेन्द्रिय मन का ग्रहण नहीं करना चाहिए, वरन् प्रकृति का प्रथम परिणाम महत् की बुद्धि का ही ग्रहण होना चाहिए । अतः बुद्धि ही चिच्छ है । चिच्छ प्रकृति रूप त्रिविध गुणों का ही परिणाम है । अतः त्रिगुणों का परिणाम होने से यह भी त्रिगुणात्मक ही होगा । सत्त्व, रजस् और तमस् ये तीनों गुण स्वभावतः चंचल हैं, अतः प्रतिक्षण किसी-न-किसी परिणाम को प्राप्त होते रहते हैं, चाहे वह सत्त्व परिणाम हो अथवा विरूप । अर्थात् सृष्टिकाल में विरूप परिणाम और प्रलयकाल में सत्त्व परिणाम प्राप्त होते हैं । इनके परिणामी होने से त्रिगुणात्मक चिच्छ भी प्रतिक्षण किसी-न-किसी परिणाम को प्राप्त

करता रहता है । चित्त के ये परिणाम ही चित्कृति कहलाते हैं । चित्कृति शब्द की 'वर्तनेऽनया इति वृत्तिः अथवा 'वर्तनं वृत्तिः चित्तस्य' इस व्युत्पत्ति से ही प्रतीत होता है कि रहने या सत्ता का साधन ही वृत्ति है, अर्थात् चित्त-वृत्ति चित्त के अस्तित्व का साधन ही है । विज्ञानभिक्षु ने योगवार्तिक में चित्कृति का यही स्वरूप बताया है — 'येः प्रमाणादिलक्षणव्यापारैः चित्तं जीवति ते तद्वृत्तयः उच्यन्ते' अर्थात् जिन प्रमाणादि व्यापारों का सहायता से चित्त जीवित है, अर्थात् चित्त का अस्तित्व है, उन्हें ही चित्त का वृत्तियाँ कहते हैं । अतः वस्तुतः चित्त के व्यापार को चित्कृति कहते हैं । नागोजी भट्ट ने भी ऐसा ही वर्णन किया है । सांख्यसूत्रकार ने चित्कृति का लक्षण नहीं किया, परन्तु सूत्र ५।१०६ से ८ में इसका संकेत किया है । सूत्र १०८ के माध्य में विज्ञानभिक्षु ने उपर्युक्त लक्षण को ग्रहण किया है, जिससे जो जीवित रहे, वही उसकी वृत्ति है । जैसे ब्राह्मण की वृत्ति याजनादि कर्म । अतः वृत्ति के अधीन ही चित्त की स्थिति है, अर्थात् चित्त के निर्वाह का साधन होने से प्रमाणादि परिणाम चित्त की वृत्ति कहलाते हैं ।

उपर्युक्त सभी आचार्यों से भिन्न आचार्य भोज ने राजमार्तण्ड वृत्ति में वृत्तियों को चित्त का परिणामविशेष कहा है--'वृत्तयश्चित्तस्य परिणामविशेषः' चित्त सदैव किसी न किसी परिणाम रूप से ही रहता है । परिणामों से भिन्न उसकी कोई स्थिति नहीं, अतः चित्त का परिणाम ही वृत्तियाँ हैं । वंशीधर मिश्र ने भी इसी मत का समर्थन किया है--'विषयाकारवृत्तिरूपपरिणामविशेषः' । सांख्यतत्त्वकोमुदी में वाचस्पति मिश्र ने वृत्ति का अर्थ सन्निकर्ष किया है । इन्द्रियों का बाह्य विषयों से जो

१ 'मागुणाभ्यां तत्त्वान्तरं वृत्तिः सम्बन्धार्थं सर्पति' --सांख्यसूत्र ५।१०७पृ० २२८  
 'न द्रव्यनियमस्तद्योगात्' सांख्यसूत्र ५।१०८, पृ० २२८ ।

२ 'वृत्तिर्वर्तनजीवन इति हि योगिकोऽयं शब्दः । जीवनं च स्वस्थितिहेतु-  
 व्यापारः । वैश्यवृत्तिः शुद्रवृत्तिरित्यादिव्यवहाराच्च ।' --सांख्यप्रवचन-  
 माध्य, पृ० २२८ ।

सम्पर्क या सम्बन्ध होता है, वह सन्निकर्ष रूप व्यापार ही वृत्ति है ।  
 'वृत्तिश्च सन्निकर्षः । अर्थसन्निकृष्टमिन्द्रियमित्यर्थः' । शिवनारायणशास्त्री  
 का भी यही मत है । किसी भी वस्तु का प्रामाणिक ज्ञान करने के लिए  
 इन्द्रियादि का उन वस्तुओं से सन्निकर्ष या सम्बन्ध होता है । उस सम्बन्ध  
 रूप व्यापार को ही वृत्ति कहते हैं । उस व्यापार के अभाव में ज्ञान भी  
 असम्भव है ।

आचार्य विज्ञानभिक्षु ने योगसारसंग्रह में वृत्ति  
 को बुद्धि का अग्रभाग माना है । चित्त या बुद्धि की वृत्ति दीप्क की शिक्षा  
 के समान बुद्धि का अग्रभाग है, जिससे कि चित्त की स्काग्रता रूप व्यवहार  
 होता है । चित्कृत्तियां चित्त को स्पष्ट करने वाला व्यापार है, अतः चित्त  
 का अग्रभाग कहना उचित ही है । वह अग्रभाग ही मूषा में ढाले हुए द्रवीभूत  
 ताबे के समान इन्द्रिय के द्वारा बाह्य विषय से मिलने पर विषयाकार हो  
 जाता है । योगकारिकाओं में भी ज्ञान की लय और उदयशील अवस्था को  
 चित्कृत्ति कहा है गया है । अतः चित्त की भिन्न-भिन्न रूप से स्थिति का  
 नाम ही चित्कृत्ति है । चित्त सदैव किसी-न-किसी परिणाम के रूप में ही  
 स्थित रहता है । वे परिणाम ही उसकी अवस्थाएं हैं । अतः चित्कृत्ति  
 चित्त का परिणाम या अस्तित्व का साधन है । इस प्रकार चित्कृत्ति का  
 अर्थ है-- ज्ञानरूपसमस्त अवस्थाएं । उनके अभाव हो जाने पर चित्त का लय  
 होता है ।

अब प्रश्न इस बात का है कि चित्कृत्ति चित्त  
 का अंश है अथवा चित्त का गुण । वृत्तियां न तो चित्त का अंश ही हैं, और  
 १ तथैवापीन्द्रियादिना ..... ममति व्यापारः --सारबोधिनी, पृ० ११३  
 २ बुद्धिवृत्तिश्च प्रदीपस्य ..... मूषानिदिप्तदुतताम्रवत् । योगसार, पृ० ४  
 ३ प्रत्यारूपं चित्सत्त्वं सर्वविज्ञानलक्षणम् । प्रत्ययोलयोदयशीलावस्था तस्य  
 वृत्तिरितीरिता ।, पृ० ४ ।

न ही चित्त के गुण<sup>१</sup> । यदि वृत्ति चित्त का भाग या अंश होगी तब तो उस वृत्ति के माध्यम से चक्षु आदि का सूर्यादि से सन्निकर्ष सम्भव न होगा । (क्योंकि वह विषयों से सन्निकर्ष स्थापित करने के लिए जातो है) अतः वह चित्त का अंश नहीं । यदि चित्त का गुण मानें तो गुण में क्रिया सम्भव नहीं है, परन्तु वृत्ति में सर्पण रूप क्रिया होती है । क्रियावान् द्रव्य ही हो सकता है । अतः चित्तवृत्तियों को चित्त का गुण मानना भी अयुक्त है । हाँ, यह अवश्य कह सकते हैं कि चित्तवृत्तियाँ द्रव्य हो सकती हैं । सूत्रकार के इस मत का विज्ञानभिक्षु ने समर्थन किया है और वृत्तियों को द्रव्य ही माना है<sup>२</sup> । अतः वृत्ति द्रव्य है, परन्तु सांख्यसूत्रकार ने वृत्ति के द्रव्यत्व का भी निषेध किया है । अतः वृत्ति द्रव्य ही, यह आवश्यक नहीं । प्रसर्पणरूप क्रिया से युक्त होने के कारण ही वृत्तियाँ द्रव्य हैं । वस्तुतः ये घटादिसदृश-देशव्यापी द्रव्य के समान द्रव्य नहीं है । अतः अन्त में यह कह सकते हैं कि वृत्तियों के रूप से ही सदैव चित्त की अवस्थिति है । अतः वृत्तियाँ चित्तकी अवस्थाविशेष ही हैं ।

### वृत्तियों के प्रकार

जहाँ तक वृत्तियों के प्रकारों का प्रश्न है, वृत्तियाँ वस्तुतः अनेक हैं । चित्त प्रतिज्ञाण परिणामशील हैं । अतः प्रतिज्ञाण चित्त की वृत्तियाँ भी मित्त-मित्त हैं, परन्तु उन सभी वृत्तियों में जो चित्त को अधिक विक्षिप्त करती हैं, और ज्ञान और मोक्षप्राप्ति के लिए जिन वृत्तियों का निरोध आवश्यक है, उन सभी वृत्तियों के मुख्यतः पांच प्रकार स्वीकृत हैं । सांख्य और योगसूत्रकारों ने एक ही सूत्र में इसे स्पष्ट कर

१ 'भागगुणाम्यां तत्त्वान्तरं वृत्तिः सम्बन्धार्थं सर्पतीति'—सूत्र ५।१०७, पृ० २२८

२ 'बुद्धिर्विषयेण सम्बन्धार्थं.... क्रियासंज्ञादित्यर्थः', पृ० ४

३ न द्रव्यनियमस्तद्योगात् —सांख्यसूत्र ५।१०८, पृ० २२८

दिया—'वृत्त्यः पंचतयः विलिष्टाविलिष्टाः' अर्थात् वृत्तियाँ पांच प्रकार की होती हैं और ये पांच<sup>वृत्तियाँ</sup> भी विलिष्ट और अविलिष्ट के भेद से दो प्रकार की हैं। सांख्यसूत्रों के वृत्तिकार अनिरुद्ध, विज्ञानभिक्षु आदि सभी ने इस मत का समर्थन किया है। उपर्युक्त सूत्र में 'वृत्त्यः' पद बहुवचन में प्रयुक्त हुआ है। बहुवचनान्त पद का प्रयोग विविध व्यक्तियों की विविध वृत्तियों के कारण हुआ है। सूत्र में प्रयुक्त 'पंचतयः' पद का अर्थ -- पांच अवयव वाली या पांच प्रकार की। असंख्य व्यक्तियों की असंख्य वृत्तियाँ हैं ये पांच वृत्तियाँ उन सभी की अवयव हैं। इसी कारण पंच में अवयवार्थक तयप् प्रत्यय लगा है, परन्तु विज्ञानभिक्षु ने योगवार्तिक में इसका सण्डन किया है। उनके अनुसार 'पंचतयः' पद का पांच प्रकारों से अर्थ लेना ही अधिक उपयुक्त है। इनके विपरीत आचार्य मोज और वाचस्पति मिश्र ने अवयवार्थ ही स्वीकार किया है। जहाँ तक वृत्तियों की संख्या का प्रश्न है, सभी सांख्ययोगदार्शनिक मुख्यतः पांच ही प्रकार स्वीकार करते हैं। ये पांच वृत्तियाँ कौन-कौन हैं? इनका योगसूत्र १।६ में पतंजलि ने उद्देश किया है प्रमाण, विपर्यय, विकल्प, निद्रा और स्मृति ये पांच वृत्तियाँ हैं। सांख्यतत्त्वालोक में हरिहरानन्द ने आप्तक ने पांच ही वृत्तियाँ मानी हैं, परन्तु वृत्तियों का उद्देश करते समय निद्रा के स्थान पर विज्ञान का कथन किया है। निद्रा और विज्ञान अत्यन्त भिन्न है, अतः यह कहना कि निद्रा के स्थान पर विज्ञान का कथन हुआ है, सर्वथा अशुक्त है। परन्तु साथ ही भास्वती में हरिहरानन्द ने ही योगभाष्याभिमत पांच वृत्तियों को स्वीकार किया और निद्रा का भी

१ 'वृत्तीनामसंख्यव्यक्तितयाऽवयवार्थकत्वानुपपत्त्या लक्षणयाऽत्र प्रकारवाचित्वं ताः पंचवा वृत्त्यः ।' --योगवार्तिक, पृ० २७

२ 'वृत्तिरूपोऽवयव्येकः, तस्य प्रमाण-ादयोऽवयवाः पंच । ततस्तदवयवा पंचतयी पंचावयवा वृत्तिर्भवति ।' --योगतत्त्ववैशारदी, पृ० २५

३ 'प्रमाणविपर्ययविकल्पनिद्रास्मृतयः' --योगसूत्र १।६, पृ० ४३ ।



वहाँ कथन हुआ है । यह उनका स्ववचोव्याघात दोष है । अतः निद्रा को ही स्वीकार करना चाहिए, वहाँ अधिक उपयुक्त और अधिक आचार्यों को मान्य भी है । इन पांच वृत्तियों पर लक्षणसहित विचार आगे दिया जायगा । ये पांच वृत्तियाँ ही क्लिष्ट और अक्लिष्ट के भेद से द्विविध है । क्लिष्ट और अक्लिष्ट वृत्तियाँ क्या हैं, यह प्रश्न स्वाभाविक है । वस्तुतः जिन वृत्तियों का मूल अविद्यास्मितारगैषाभिनिवेश रूप पंच क्लेशों में है । वे क्लेशमुलक या क्लिष्ट वृत्तियाँ कहलाती हैं और जिनका विषय प्रकृति और पुरुष का पार्थक्यज्ञान या विवेकज्ञान है वे वृत्तियाँ अक्लिष्ट वृत्तियाँ कहलाती हैं । योगभाष्यकार कहते हैं-- जो वृत्तियाँ धर्माधर्म रूप कर्मसंस्कारों की उत्पत्ति का कारण बनती हैं और क्लेशमुलक हैं वे ही क्लिष्ट वृत्तियाँ कहलाती हैं, क्योंकि शुभ और अशुभ ये दोनों ही कर्म भोग और बन्धन का कारण होते हैं । अतः वे अक्लिष्ट वृत्तियाँ ही हैं । विवेकज्ञान को विषय बनाने वाली और गुणों के कार्य (संसार से अनुरक्ति) का विरोध करने वाली वृत्तियाँ अक्लिष्ट हैं । सांख्यसूत्रों के भाष्यकार विज्ञानभिक्षु ने भी स्तादृश लक्षण दिया है । दुःख देने वाली वृत्तियाँ क्लिष्ट और उससे विपरीत अक्लिष्ट वृत्तियाँ होती हैं । क्लिष्ट वृत्तियाँ क्लेशमुलका होने से इन पांच क्लेशों में से किसी क्लेश के प्रकट होने पर ही उत्पन्न होती हैं । इन वृत्तियों से जो संस्कार संचित होते हैं, वे भी क्लेशमुलक होने से क्लेशरूप या दुःखरूप फल ही देते हैं । दुःख देने के कारण ही इन्हें क्लेशमुलका कहते हैं । आचार्य भोज भी इसी मत के पोषक हैं<sup>१</sup> । इनसे भिन्न अक्लिष्ट वृत्तियाँ

१ क्लेशहेतुकाः कर्माशयप्रकये ज्ञोत्रीभूताः क्लिष्टाः । स्यादतिविषयाः

गुणधिकारविरोधिभ्योऽक्लिष्टा । --व्यासभाष्य, पृ० ३६

२ क्लिष्टाः दुःखदाः सांसारिक वृत्त्योऽक्लिष्टाः च तद्विपरीता योगकालीन-  
वृत्त्यः । सांख्यप्रवचन भाष्य, पृ० १३१ ।

३ स्तदुक्तं भवति पञ्चवृत्त्यः कीदृश्यः । क्लिष्टाः अक्लिष्टाः, क्लेशवैद्यमाणलक्ष-  
णैराकृष्टा तद्विपरीताक्लिष्टाः स्ता एव पञ्चवृत्त्यः सन्निप्य उद्दिश्यन्ते ।

विवेकज्ञान को विषय बनाती हैं, क्योंकि विवेकज्ञान से हा चित्त निवृत्त होता है । ये वृत्तियाँ गुणाधिकार का विरोध करती हैं । गुणाधिकार का अर्थ है-- गुणों की प्रवृत्ति । गुणों की प्रवृत्ति से ही क्लेश होता है, अतः गुणों को निवृत्त करने वाली वृत्तियों को ही गुणाधिकारविरोधिनी कहा है । किसी आचार्य ने गुणों के कार्यात्मण रूप अधिकार को स्वीकार किया है जब कार्य ही न होगा, तब उनसे दुःख या क्लेश होने से का प्रश्न ही नहीं उठता, इस प्रकार विवेकज्ञान को उत्पन्न करने वाला वृत्तियाँ ही अविलष्ट वृत्तियाँ कहलाती हैं ।

कुछ आचार्य क्लेशमूलक वृत्तियों को तामसिक और अविलष्ट वृत्तियों को सात्त्विक मानते हैं । वस्तुतः सात्त्विक वृत्तियाँ इहे सत्त्वगुण का परिणाम रूप होने से गुणाधिकारविरोधिनी नहीं हो सकती, परन्तु यहाँ ऐसा प्रतीत होता है कि सात्त्विक से आचार्य का अभिप्राय सत्त्वगुण के परिणाम से नहीं, वरन् विवेकज्ञान से है, क्योंकि ज्ञान को सत्त्व रूप या प्रकाशस्वरूप माना गया है और विवेकज्ञान मोक्षप्रद होने से सात्त्विक है । अतः अविलष्ट वृत्तियाँ इसी अर्थ में सात्त्विक हैं । अब प्रश्न यह है कि वृत्तियाँ पांच प्रकार की हैं, परन्तु यहाँ उनका उल्लेख किस क्रम से है । शास्त्रों में प्रमाण का सर्वप्रथम उल्लेख हुआ है और यह ठीक ही है कि प्रमाण चित्त-वृत्ति रूप होने पर भी आत्मज्ञान या विवेक प्राप्ति में सहायक है । श्रुतियों में प्रमाणों को ही ज्ञानप्राप्ति का साक्षात् उपाय कहा गया है-- 'आत्मा-वाऽरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो गन्तव्यः निदिध्यासितव्यश्च' क्योंकि प्रमाणों से यथार्थ ज्ञान होता है और साधना की दृष्टि से प्रमाण अधिक महत्त्वपूर्ण है । विवेकज्ञान भी एक प्रकार का यथार्थ ज्ञान ही है । अतः प्रमाण के फलस्वरूप सम्यग्रूपेण जानना अधिक आवश्यक है । रही अन्य तीन विपर्यय, विकल्प और निद्रा की बात । इसमें निद्रा तो तमः प्रधान और तमस का प्राबल्य होने पर साधना में अनेक बाधाएं या बिघ्न होंगे । अतः साधना को सुव्यवस्थित और

सुदृढ़ बनाने के लिए निद्रा वृत्ति का निरोध अत्यन्त आवश्यक है । विकल्प और विपर्यय वस्तुतः मिथ्याज्ञान हैं । वस्तु के अभाव में उसका ज्ञान या पदार्थ का विपरीत ज्ञान भी विवेकज्ञान का साधक है । पंचम वृत्ति है, स्मृति । स्मृति अनुभवजन्य होती है, अतः अनुभव के बाद ही होगी । अनुभव प्रमाण विवेकीय<sup>१</sup> से ही प्राप्त होता है, अतः निरोधक्रम में यदि प्रमाण<sup>२</sup>ादि का निरोध हो जाय तो स्मृति वृत्ति का प्रश्न ही नहीं उठता । उसका निरोध स्वतः सिद्ध है । अतः उसी क्रम से यहां भी इनका निरूपण किया जा रहा है ।

### प्रमाण वृत्ति

(क) प्रमाण क्या है ?

उपर्युक्त पांच वृत्तियों के अन्तर्गत सर्वप्रथम प्रमाण की ही गणना की गई है । अतः सर्वप्रथम प्रमाण पर ही विचार करना आवश्यक है । जहां तक प्रमाणों के स्वरूप का प्रश्न है, वह तो उसकी व्युत्पत्ति से ही स्पष्ट है । 'प्रमीयतेऽनेनेति प्रमाणम्' अर्थात् जिसके द्वारा प्रमेय का ज्ञान प्राप्त किया जाय, वही प्रमाण है । प्र उपसर्ग पूर्वक मा धातु से ल्युट प्रत्यय लगने से यह शब्द निष्पन्न हुआ, जिसका अर्थ है प्रमा का कारण या मुख्य कारण<sup>१</sup> । लगभग सभी आचार्यों ने प्रमा के कारण को ही प्रमाण कहा है और यह युक्तिसंगत ही है । योगवासिष्ठ में भी ऐसा ही लक्षण किया गया है--'प्रमाण' उस साधन का नाम है, जिसके द्वारा किसी विषय का प्रमाण (अर्थात् सत्य ज्ञान) होता है<sup>२</sup> । यद्यपि योगसूत्रकार और भाष्यकार ने इसका लक्षण नहीं किया, परन्तु अन्य टीकाकारों ने इसे स्पष्ट किया है । साथ ही योगसूत्र १।७ में 'प्रत्यक्षानुमानागमाः

१ प्रमीयतेऽनेनेति प्रमाणम् । कारणसाधनो ल्युट् । युक्तिदीपिका, पृ० २६ ।

२ योगवासिष्ठ और उसके सिद्धान्त, पृ० १८६ ।

प्रमाणानि' के प्रमाणानि पद का आचार्यों ने द्विविध अर्थ किया है । एक पद प्रमाणसामान्य का लक्षणपरक है और दूसरा प्रमाणविशेष का है । अर्थात् सूत्र के प्रमाणानि पद में तन्त्र है । तन्त्र का अर्थ है एक बार उच्चरित पद से अनेक अर्थ का बोधन करना । अतः प्रमाणानि पद में 'सरूपाणामेकशेष स्कविमवतो' से दो प्रमाणपदों का स्कशेण समझना ही उपयुक्त है । इस प्रकार अज्ञात पदार्थ का ज्ञान ही प्रमा है और प्रमा का करण या साधन प्रमाण है । सांख्यकारिकाओं के टीकाकार वाचस्पति मिश्र भी इसी मत के पौणक है<sup>१</sup> । तज्जालोक में हरिहरानन्द का और सप्ततिकार का भी यही मत है<sup>२</sup> । सांख्यसूत्रकार भी प्रमाण को प्रमा का करण ही मानते हैं, परन्तु इसे भिन्न शब्दों में स्पष्ट किया गया है—'द्वयोरेकतरस्य वाऽप्यसन्निकृष्टार्थ-परिच्छिन्निः प्रमा तत्साधकतमं यत् तत् त्रिविधं प्रमाणम्'<sup>३</sup> अर्थात् असन्निकृष्ट या अज्ञात अर्थ की परिच्छिन्ति या अवधारण ही प्रमा है । वह प्रमा चाहे बुद्धि और पुरुष दोनों का धर्म हो अथवा किसी स्क का ही । उस प्रमा का सर्वोत्तम साधन या साधकतम ही प्रमाण है । सूत्र में 'द्वयोरेकतरस्यवापि' पदों के प्रयोग से ऐसा प्रतीत होता है कि प्रमा के विषय में दो मत प्रचलित हैं । वे दोनों मत कौन-कौन हैं, यह जानना आवश्यक है । जहाँ तक प्रमा के स्वरूप का प्रश्न है, सभी विद्वानों का मत समान है । सभी अनिघात तज्ज के बोध को ही प्रमा मानते हैं । भिन्नता केवल इस बात की है कि कुछ आचार्य बोध शब्द से बुद्धि के बोध को और कुछ पौरुषेय बोध का ग्रहण करते हैं । अज्ञात पदार्थ का बोध या ज्ञान मुख्यतः बुद्धि को ही होता है । पुरुष को

१ अत्र च प्रमाणमिति समास्था लक्ष्यपदं, तन्निवर्त्तनं च लक्षणम् । प्रतीयते—

—अनेति निर्वचन्नाह प्रमां प्रति करणत्वं गम्यते ।', पृ० ६७ ।

२ अनिघाततज्जबोधः प्रमा । प्रमायाः करणं प्रमाणम्—सांख्यतज्जालोक, पृ० १५

३ सांख्यसूत्र १।८७, पृ० ६४

तो उसका केवल अभिमान होता है यही बौद्ध बोध है । अर्थात् बुद्धि में होने वाला ज्ञान ही प्रमा है । आचार्य अनिरुद्ध ने इसी मत को स्वीकार किया है<sup>१</sup> । परन्तु इनके विपरीत विज्ञानमित्र ने पौरुषेय बोध को प्रमा कहा है । पौरुषेय बोध का अर्थ है, पुरुषगत ज्ञान । अब प्रश्न यह है कि पौरुषेय बोध की प्रक्रिया क्या है? बाह्य वस्तुओं का इन्द्रियों के माध्यम से प्राप्त ज्ञान सर्वप्रथम मन इत्यादि बुद्धि को अर्पित करते हैं, तत्पश्चात् बुद्धि उस ज्ञान के साथ पुरुष में प्रतिबिम्बित होती है और इस प्रकार पुरुष को भी उस विषय का ज्ञान होता है । यही है पौरुषेय या पुरुषगत बोध । अतः विज्ञानमित्र पुरुषनिष्ठ बोध के साक्षात् कारण बुद्धिगत बोध को ही प्रमाण मानते हैं, क्योंकि प्रमा का कारण ही प्रमाण है । विज्ञानमित्र का यह मत योगभाष्यकार के मत के अधिक समीप है । प्रत्यक्षा प्रमाण का लक्षण करके प्रसंगतः प्रमा को स्पष्ट करते हुए वे कहते हैं--'फलमविशिष्टः पौरुषेयश्चिक्त्वबोधः'<sup>२</sup> अर्थात् बाह्यार्थों का बुद्धिगत बोध प्रमाण है और उसका कार्यभूत पौरुषेय बोध चिक्त्व ही प्रमा है । वाचस्पति ने भी इसी मत को स्वीकार किया है<sup>३</sup> । अन्य टीकाकारों उदासीन, शिवनारायणादि ने बौद्ध बोध और पौरुषेयबोध दोनों को ही प्रमा माना है । परन्तु ये मत मूल टीकाकार वाचस्पति से भिन्न हैं, क्योंकि वे वाचस्पति ने कई स्थलों पर इसे स्पष्ट किया है<sup>४</sup> । पुरुष में पड़ने वाला बुद्धिवृत्ति का अनुग्रह या प्रतिबिम्ब ही प्रमा है । इस प्रकार वे बुद्धिवृत्ति और पौरुषेय बोध दोनों को प्रमा

१ 'द्वयोरिति इन्द्रियार्थोर्विद्यमानयोः..... परिच्छिप्तिः प्रमा प्रमितिः फलम् ।' अनिरुद्ध वृत्ति-सूत्र १।८७, पृ० २६।

२ 'तत्र असंदिग्धाविपरीतानधिगतविषया चिक्त्वः। बोधश्च पौरुषेयः प्रमा, तत्साधनं प्रमावमिति --तत्रकोमुदी, पृ० ६७ ।

३ द्वयोः स्फुटस्य वाऽप्यसन्निकृष्टार्थपरिच्छिप्तिः प्रमा 'इति सांख्यसूत्रे प्रमाद्विविध्यस्याभिहितत्वेन बुद्धिवृत्तिः पौरुषेयबोधश्चेत्युभयमपि प्रमेति भावः ।' पृ० ७३ विद्वेत्तौषिणी ।

४ 'अनेन यश्चेतनाश्रितैरनुग्रहस्तत्फलं प्रमा बोधः', पृ० १०३

मानने के लिए सर्वथा अप्रस्तुत है । हां, सांख्यसूत्र १।८७ के 'द्वयोरैकतरस्य' पद से ऐसा प्रतीत होता है कि सूक्ष्मकार को बुद्धिवृत्ति और पौरुषेय बोध दोनों ही प्रमाण रूप से अभिमत है । विज्ञानभिक्षु ने भी प्रमा के इन विविध रूपों को स्वीकार किया है । प्रमाविषयक विचारों में भिन्नता होने के कारण प्रमाणविषयक मतभेद होना स्वाभाविक है अर्थात् बौद्ध बोध को प्रमा मानने पर उसका कारण हान्दयार्थस्तन्निकर्ष ही प्रमाण होगा और पुरुषनिष्ठ बोध को प्रमा मानने पर बुद्धिवृत्ति ही प्रमाण होगा ।

जहां तक प्रमाण के लक्षण का प्रश्न है, आचार्य भोज ने सर्वथा भिन्न शब्दों से इसका लक्षण किया है-- 'प्रमाणलक्षणं तु अविसंवादिज्ञानं प्रमाणमिति' अर्थात् विवादरहित पदार्थ का ज्ञान ही प्रमाण है । नागार्जुन ने भी ऐसा ही लक्षण किया है और 'प्रमाकरणं प्रमाणम्' इसका भी समर्थन किया है । इस प्रकार उन्होंने भोज और अन्याचार्यों के स्तद्धिषयक मत का स्वयं प्रदर्शित किया है । अतः संक्षेप में प्रमा का कारण ही प्रमाण है ।

(ख) प्रमाण के प्रकार

सांख्ययोगदर्शनियों ने चित्र की प्रमाणरूप चिच्छृत्ति का तीन प्रकारों में विभाजन किया है-- प्रत्यक्ष, अनुमान और शब्द । इनसे भिन्न न्याय, बौद्धादि दार्शनिक चार और पांच प्रमाण मानते हैं । कोई उपर्युक्त तीनों के अतिरिक्त अर्थापत्ति को कोई अभाव को भी प्रमाण रूप से स्वीकार करते हैं, परन्तु सांख्ययोगाचार्यों को तीन ही प्रमाण स्वीकृत हैं । योगसूक्ष्मकार ने १।७ सूत्र में ही 'प्रत्यक्षानुमानागमाः'

१ 'अत्र यदि..... प्रमाभेदेन प्रमाणं भवति ।', पृ० ६५

२ 'अविशततत्त्वबोधः प्रमा । तत्करणं प्रमाणमिति सामान्यलक्षणम् ।

अविसंवादिज्ञानं वा प्रमा ।', पृ० ६

इन त्रिविध प्रमाणों का उल्लेख किया है । सांख्यसूत्रों में प्रमाण का लक्षण करते समय सूत्र के अन्त में 'त्रिविध' पद का ग्रहण करने से सूत्रकार का मत स्पष्ट हो जाता है । अतः सांख्य और योगशास्त्रों के मूल आचार्य तीन ही प्रमाण मानते हैं । सभी वृत्तिकार, कारिकाकार और टीकाकारों को भी यही मत अभिमत है । परन्तु सांख्यकारिकाओं के टीकाकार युक्तिदीपिकाकार ने मुख्यरूप से एक ही प्रमाण माना है । एक ही प्रमाण उपाधि के कारण भिन्न-भिन्न आश्रय को प्राप्त होते हैं, अतः भिन्न-भिन्न संज्ञाओं से कहे जाते हैं । जहाँ तक प्रमाणों की संख्या का प्रश्न है, यदि एक प्रमाण से ही कार्य हो जाय तो तीन मानने की क्या आवश्यकता । एक ही प्रमाण मानने पर शास्त्र का प्रयोजन पूर्ण न हो सकेगा । शास्त्र तो साधारण जनों के ज्ञान के लिए ही प्रवृत्त हुआ है और प्रमाण साधारण जनों के ज्ञानोत्पादन में उपयोगी है । अतः उनको ज्ञान-प्राप्ति के लिए तीनों प्रमाणों की आवश्यकता है । अतः लौकिक प्रमाणों की संख्या तीन ही मानना उचित है । आर्ष (आगम) प्रमाण उध्वरेत योगियों का है । वह साधारण या लौकिक जनों के ज्ञान में उपयोगी और समर्थ नहीं । अतः एक ही प्रत्यक्ष नामक प्रमाण को स्वीकार करना उपयुक्त न होगा । लौकायतिक या चार्वाक दार्शनिकों के एक ही प्रमाण मानने में एक आपत्ति है । प्रत्यक्ष प्रमाण से स्थूल पदार्थों पुरुषों आदि का ज्ञान होता है । सूक्ष्म विषयों का ज्ञान प्राप्त करना प्रत्यक्ष प्रमाण से सम्भव नहीं । किसी अज्ञानी पुरुष के अन्तर्वर्ती विषय अथवा संशय का ज्ञान प्राप्त करना प्रत्यक्ष से सम्भव नहीं, अतः लौकायतिक उसका ज्ञान प्राप्त करने में सर्वथा असमर्थ होगा । अनुमान

१ दृष्टमनुमानमाप्तवचनं च सर्वप्रमाणसिद्धत्वात्

त्रिविधं प्रमाणमिष्टं प्रमेयसिद्धिः प्रमाणाद्वि ।

--कारिका ४, पृ० ६६ ।

प्रमाण को स्वीकार करने पर ही उस पुरुष के मिथ्याज्ञानादि का उस पुरुष के आकृति और वचनादि लिंगों से अनुमान सम्भव है।<sup>१</sup> अनुमानप्रमाण को मानने पर भी कुछ ऐसे पदार्थ शेष हैं, जिनका ज्ञान नहीं हो सकता। कुछ ऐसे स्थल हैं, जिनके विषय में न प्रत्यक्ष हो सम्भव है और न उसका कोई लिंग ही प्राप्त है। अतः अनुमान भी नहीं हो सकता। ऐसे स्थलों पर ज्ञानी ऋषियों वर्य अर्थात् आप्त जनों के तद्विषयक वाक्यों को ही प्रमाण मानना पड़ता है और यही शब्द प्रमाण है। अतः इन तीनों ही प्रमाणों को मानना आवश्यक है और तीनों को मानने पर ही सांसारिक सभी विषयों का ज्ञान हो सकता है।

प्रश्न यह है कि सांख्य योगदर्शनियों को तीन ही प्रमाण क्यों अमीष्ट हैं। वे अन्य अर्थापत्ति अपवाद प्रमाणों की क्यों नहीं स्वीकार करते? कारिकाकार ने इस प्रश्न का समाधान अपनी चतुर्थ कारिका में 'सर्वप्रमाणसिद्धत्वात्' पद से किया है। इस पद की व्याख्या करते हुए वाचस्पति मिश्र ने कहा है-- इन तीन प्रत्यक्षानुमानादि में ही अन्य सभी प्रमाणों का अन्तर्भाव हो जाता है<sup>१</sup>। अन्य आचार्यों का भी ऐसा ही मत है<sup>२</sup>। परन्तु इनसे भिन्न नारायण तीर्थ ने इसका पृथक् ही अर्थ किया है। सर्वप्रमाणसिद्धत्वात् का अर्थ है पतंजलि आदि ऋषियों को प्रत्यक्षादि तीन ही प्रमाण अमीष्ट होने से तीन ही प्रमाण होते हैं, अन्य उपमानादि नहीं। उपमानादि का प्रत्यक्षादि में ही अन्तर्भाव हो जाता है, परन्तु यह कैसे सम्भव है? यह इन सभी प्रमाणों का

१ 'एष्वेव दृष्टानुमानाप्तवचनेषु सर्वेषां प्रमाणानां सिद्धत्वात् अन्तर्भावादित्यर्थः'।, पृ० १०१

२ सर्वे प्रमाणेः प्रमातृभिः पतंजलिप्रभृतिभिः सिद्धत्वात् प्रत्यक्षानुमानागमाः प्रमाणानीति स्वीकृतत्वात्।, पृ० ५



स्वरूप जानने के पूर्व स्पष्ट नहीं हो सकता । प्रत्यक्षादि प्रमाण किसे कहते हैं, इस शंका का पूर्ण समाधान होने के पश्चात् ही यह समझा जा सकता है कि उपमानादि प्रमाणों का किस प्रमाण में अन्तर्भाव सम्भव है और इसी प्रकार अभावादि का भी अन्तर्भाव किनमें होता है । अतः सर्वप्रथम प्रत्यक्षादि का लक्षण आवश्यक है ।

### (ग) प्रत्यक्ष प्रमाण

प्रत्यक्ष प्रमाण का लक्षण जानने के पूर्व यह शंका होती है कि सर्वप्रथम प्रत्यक्ष प्रमाण पर ही क्यों विचार किया जाय ? क्यों न अनुमानादि का प्रथम विवेक करें ? इस शंका का समाधान अत्यन्त सुगम है । प्रत्यक्ष प्रमाण ही अन्य (अनुमानादि) प्रमाणों का मूल है । अर्थात् अनुमानादि को प्रत्यक्ष की सहायता की अपेक्षा है । अनुमान प्रमाण का आधारभूत व्याप्तिज्ञान प्रत्यक्ष के बिना सम्भव नहीं, अतः इस पर ही सर्वप्रथम विचार करना उचित होगा । योगवासिष्ठ में भी प्रत्यक्ष को ही प्राथमिकता दी गई है । आचार्य वसिष्ठ ने भी प्रत्यक्ष को ही परम प्रमाण और अन्य प्रमाणों के आधार रूप से स्वीकार किया है ।

‘सर्वप्रमाणसत्त्वानां पदमब्धिरपामिव ।

प्रमाणमेकमेवैह प्रत्यक्षं तदतः श्रुणु ।’<sup>१</sup>

प्रत्यक्ष प्रमाण क्या है, ऐसा प्रश्न उठना स्वाभाविक है । जहां तक सांख्यसूत्रकार के प्रत्यक्ष प्रमाण विषयक मत का प्रश्न है । उन्होंने ‘यत् सम्बद्धं सत् तदाकारौल्लेखि विज्ञानं तत् प्रत्यक्षम्’ स्तादृश लक्षण किया है, अर्थात् चित्त जिस पदार्थ से सम्बद्ध हो

१ योगवासिष्ठ २।१६।१६

२ सांख्यसूत्र १।८६, पृ० ६८

उसी पदार्थ के आकार या रूप का परामर्श करने वाला ज्ञान ही प्रत्यक्ष प्रमाण है । अतः बुद्धि के सम्बद्ध विषयानुरूप परिणाम को ही सूत्रकार ने प्रत्यक्ष प्रमाण कहा है । उनके दोनों वृत्तिकारों -- अनिरुद्ध और विज्ञानभिक्ता ने भी इसी मत का समर्थन किया है -- 'सम्बद्धं भवतु सम्बद्धवस्त्वाकारधारि भवति यद्विज्ञानं बुद्धिवृत्तिस्तत् प्रत्यक्षं प्रमाणमित्यर्थः' ।<sup>१</sup>

उपर्युक्त आचार्यों से भिन्न कारिकाकार ने कारिका ५ में प्रयुक्त प्रत्यक्ष प्रमाण का 'प्रतिविषयाध्यवसायो दृष्टे' लक्ष्य किया है । अर्थात् विषय से सम्बद्ध इन्द्रियों के आधार पर प्राप्त तद्विषयक ज्ञान ही प्रत्यक्ष प्रमाण है । वस्तुतः ईश्वरकृष्ण का मत भी सूत्रकार के समान ही है, परन्तु उन्होंने उसे एक दूसरे रूप में ही प्रस्तुत किया है -- 'प्रतिविषयाध्यवसायो' पद का समी आचार्यों ने लगभग एक ही अर्थ किया । तच्चक्रोमुदी गौडपाद, युवितदीपिकाकार सभी के अनुसार प्रतिविषय के प्रति शब्द का अर्थ है -- पदार्थ से सन्निकृष्ट इन्द्रिय और पृथ्वी आदि पंच महाभूत अर्थात् सभी स्थूल पदार्थ विषय हैं । इन स्थूल पदार्थों के साथ साथ सूक्ष्म तन्मात्रादि का भी विषय शब्द से कथन हुआ । यद्यपि ये सूक्ष्म तत्त्व साधारण लौकिक जनों के प्रत्यक्ष का विषय नहीं, अपितु ये योगियों के ही विषय बनते हैं । 'विषय' शब्द की व्युत्पत्ति करते हुए कौमुदीकार कहते हैं -- जो बुद्धि को बांधते हैं या स्वाकार में रंगकर उसे भी तद्रूप बना देते हैं, वे ही विषय कहलाते हैं । प्रतिशब्द विषयों से सन्निकर्ष रूप वृत्ति को प्रकट करता है । अतः पदार्थों से सन्निकृष्ट इन्द्रियों से प्राप्त तद्विषयक ज्ञान ही प्रत्यक्ष प्रमाण है । यह ज्ञान बुद्धि का ही धर्म है । अतः इस ज्ञान के आकार की वृत्ति ही प्रमाण है । गौडपाद और

१ सांख्यप्रवचनभाष्य, पृ० ६८

२ 'प्रतिविषयेषु श्रौत्रादीनां.... प्रत्यक्षमित्यर्थः' -- गौडपादभाष्य, पृ० ६

१

युक्तिदीपिकाकार का भी ऐसा ही मत है । परन्तु इन आचार्यों से इस भिन्न नारायण तीर्थ ने कारिकाकार से भिन्न अर्थ किया है । अर्थ से सन्निकृष्ट इन्द्रियाधीन ज्ञान रूप अर्थ न मानकर, जिसके द्वारा विषय का ज्ञान प्राप्त हो, ऐसी इन्द्रियमात्र को 'प्रतिविषयाध्यवसायः' पद के अर्थरूप से स्वीकार किया है । इन्द्रियां पदार्थों से सम्बद्ध होकर ज्ञान प्राप्त करती हैं और उस ज्ञान को बुद्धि को समर्पित करती हैं । अतः बुद्धि में उस ज्ञान का अर्पण करने में कारण या करण होने से इन्द्रिय ही प्रमाण है, क्योंकि चैतन्यप्रतिबिम्बविशिष्ट तद्विषयक बुद्धिवृत्ति ही प्रमा है । इसी कारण चन्द्रिकाकार ने इन्द्रियों को ही प्रमाण माना । उनके कथन से ऐसा प्रतीत होता है कि वे बुद्धिवृत्ति या बोद्ध बोध को ही प्रमा मानते हैं, और उसके कारण इन्द्रिय को कर्त्तृ करण, परन्तु वास्तविकता यह है कि इन्द्रिय बोद्ध बोध का करण नहीं हो सकती, कारण मूले ही हो, क्योंकि यदि इन्द्रिय करण है, इन्द्रिय के रहने पर पदार्थ का ज्ञान बुद्धि को अवश्य ही होना चाहिये, इन्द्रिय का उन पदार्थों से सन्निकर्ष हो अथवा न हो, परन्तु ऐसा नहीं होता । इन्द्रिय ही और पदार्थ भी हो, जब तक उनका सन्निकर्ष न होगा तद्विषयक ज्ञान होना सर्वथा असम्भाव्य है । अतः वस्तुतः बुद्धिवृत्ति का करण इन्द्रिय नहीं, वरन् इन्द्रियार्थसन्निकर्ष है । हां, यह अवश्य है कि इन्द्रियार्थसन्निकर्ष के करणरूपेण इन्द्रियों को स्वीकार कर सकते हैं, परन्तु बुद्धिवृत्ति का साक्षात् कारण न होने से वह करण नहीं और करण न होने से इन्द्रिय को प्रत्यक्ष प्रमाण मानना उचित नहीं । इसके अतिरिक्त यह तो पूर्णरूपेण स्पष्ट ही हो गया कि प्रमाण स्क चिद्वृत्ति है, अतः वह चित्त की ही अवस्थाविशेष है । इन्द्रिय को चित्त की

---

अवस्था या वृत्ति के रूपसे नहीं स्वीकार कर सकते । इन्द्रिय चिन्तन से पृथक् तत्त्व ही है, उनका पृथक् अस्तित्व है । अतः इन्द्रिय चिन्तनस्वरूप नहीं हो सकती । वृत्ति तो वस्तुतः चिन्तनस्वरूप ही है, चिन्तन से पृथक् उसका कोई अस्तित्व नहीं । इस प्रकार सांख्यदर्शन में इन्द्रिय प्रमाण रूप चिन्तन नहीं हो सकती । यद्यपि नैयायिक इन्द्रियों को भी प्रमाण मानते हैं । उनका प्रमाण विषयक विचार ही भिन्न है । वे प्रमाण को चिन्तन रूप नहीं मानते । सांख्यशास्त्रियों को मान्य बौद्धबोध रूप प्रमाण को नैयायिक प्रमाण या प्रमाण का फल कहते हैं । अतः वे कभी इन्द्रिय, कभी इन्द्रियार्थान्ति-कर्ष और कभी निर्विकल्पक ज्ञान इन तीनों को ही कारण या प्रमाणरूप से स्वीकार करते हैं । अतः सांख्यदर्शन में इन्द्रियां प्रमाण नहीं । इस प्रकार नारायण तीर्थ का उपर्युक्त मत युक्तिसंगत नहीं प्रतीत होता ।

अतः यह तो स्पष्ट है कि बुद्धि को इन्द्रियों के माध्यम से प्राप्त बाह्यार्थविषयक ज्ञान ही प्रत्यक्ष प्रमाण है, परन्तु इसकी प्रमाण क्या है? अधिकतर शास्त्रियों ने इस ज्ञान के साथ बुद्धि के पुरुष में प्रतिबिम्ब को ही प्रमाण कहा है<sup>१</sup> । युक्तिदीप्ति में भी ऐसा ही उदाहरण हुआ । प्रमाण और प्रमाण एक ही है अथवा प्रमाण अर्थान्तर इस विषय पर विचार करना आवश्यक है । यदि यह कहा जाय कि दोनों अर्थान्तर या एक हैं तब तो कारण और कार्य भाव ही सम्भव न होगा । एक ही पदार्थ में कारण कार्यभाव का सम्बन्ध सम्भव नहीं, सम्बन्ध सदैव दो के मध्य ही होता है । अतः प्रमाण को प्रमाण का अर्थान्तर मानना ही उचित है । प्रमाण और प्रमाण के वाच्य में भी भिन्नता है । प्रमाण बुद्ध्याश्रित और प्रमाण पुरुषाश्रित । मित्राधिकरण वाले पदार्थों का स्मरण सम्भव नहीं । अतः प्रमाण और प्रमाण का अर्थान्तरत्व है । इस प्रकार प्रमाण और प्रमाण भिन्न है ।

अब प्रश्न यह है कि लक्षण में 'अध्यवसाय' पद का ग्रहण संशयादि में प्रत्यक्ष लक्षण की अतिव्याप्ति के निराकरण के लिए हुआ, अर्थात् यदि केवल 'प्रतिविषयो दृष्टम्' ही लक्षण हो तो संशयादि ज्ञान अर्थ से सन्निकृष्ट इन्द्रियों से प्राप्त होने के कारण वे भी प्रत्यक्ष कहलायेंगे। अतः यह लक्षण अतिव्याप्तिदोष से दूषित होगा। संशय बोलायमान उभयकोटिक ज्ञान है, अनिश्चित होने के कारण यह प्रमाण नहीं हो सकता, प्रमाण निश्चयात्मक या अध्यवसायात्मक ज्ञान को कहते हैं। अतः लक्षण में अध्यवसाय पद का ग्रहण करना आवश्यक ही है। लक्षण में विषय शब्द का प्रयोग स्तद्धिषयक मिथ्याज्ञानादि के बहिष्कार के लिए है। लक्षण में प्रयुक्त प्रति शब्द बाह्यार्थों से सम्बन्ध को प्रकटकरता है। सम्बन्ध के अभाव में अनुमानादि प्रमाण भी प्रत्यक्ष प्रमाण हो जायेंगे। अतः वस्तुतः 'प्रतिविषयाध्यवसायो दृष्टम्' यह लक्षण उपपन्न ही है।

(घ) योगाचार्यों का स्तद्धिषयक मत

जहाँ तक योगसूत्रकारका प्रश्न है, उन्होंने प्रमाण विशेषों का कोई लक्षण नहीं किया, केवल गणना ही की है। पातंजलसूत्रों के प्रमुख माध्यकार व्यास ने 'विशेषावधारण प्रधाना वृत्तिः प्रत्यक्षां प्रमाणम्' स्तादृश लक्षण किया है। अर्थात् इन्द्रियों के माध्यम से बाह्य पदार्थों से चिह्न का सन्निकर्ष होने पर उन पदार्थों को विषय बनाने वाली सामान्य और विशेष रूप पदार्थों की जो विशेषरूप का ज्ञान करने वाली चिह्नचि है, वही प्रत्यक्ष प्रमाण है। इस प्रकार समी

१ अतिव्याप्ति दोष का लक्षण आचार्यों ने इस प्रकार किया है--

'अलक्ष्यवृत्तित्वमतिव्याप्तिः' अर्थात् जो लक्षण अपने लक्ष्य के भिन्न या अलक्ष्य में भी व्याप्त हो, वही अतिव्याप्ति दोष से दूषित लक्षण होगा।

पदार्थों का एक सामान्य रूप और एक विशेष रूप इस प्रकार द्विविध रूप हैं । प्रत्यक्ष प्रमाण इनके सामान्य रूप का नहीं, वरन् विशेष रूप का ज्ञान प्राप्त करता है । सामान्य रूप भी उसमें अवश्य भासित होता है, परन्तु चिच्छृचि विशेषरूपात्मक ही होती है । इस प्रकार व्यास ने भी सांख्य-चार्यों के मत का ही समर्थन किया है । वे अन्द्रियार्थसन्निकर्षजन्य ज्ञान को ही प्रत्यक्ष कहते हैं । 'हां, यह अवश्य है कि वह ज्ञान विशेषविषयक होना चाहिए । क्या कारण है कि 'विशेषावधारणप्रधाना' पद का प्रयोग लक्षण में किया गया है । यदि यह पद निकाल दिया जाय तब प्रत्यक्ष का यह लक्षण अनुमान प्रमाण में अतिव्याप्त होगा । जब बुद्धि और पुरुष का तादात्म्य होता है, बुद्धिवृत्ति या ज्ञान पुरुष में प्रतीत होने लगता है । यह ज्ञान या बुद्धि के ज्ञान का पुरुष में प्रतिबिम्ब ही पौरुषेय बोध है । पुरुष वस्तुतः अपरिणामी है, अतः वह बिम्बरूप से ही बुद्धि के रूप को प्राप्त कर बुद्धि का संवेदन या ज्ञान प्राप्त करता है । यही योगसूत्रकार ने ४।२२ सूत्र में स्पष्ट किया है । अन्य सभी आचार्य विज्ञानमित्र, वाचस्पति और नारायण तीर्थ ने भी इसी मत समर्थन किया है ।

(६०) अनुमान प्रमाण

अनुमान प्रमाण का लक्षण सांख्यसूत्रकार ने भी सूत्र १।१०० में इस प्रकार किया है--'प्रतिबन्धदृशः प्रतिबद्धज्ञानमनुमानम्' अर्थात् प्रतिबन्ध या व्याप्तिज्ञान से प्रतिबद्ध या व्यापक का ज्ञान ही अनुमान है, ऐसा ही विज्ञानमित्र और अनिरुद्ध ने स्वीकार किया है । अब प्रश्न यह है कि व्याप्ति है क्या, जिसके ज्ञान से व्यापक का ज्ञान अनुमान प्रमाण

१ चित्तेरप्रतिबन्धमायास्तदाकारापक्षो स्वबुद्धिसंवेदनम्--योगसूत्र ४।२२, पृ० ८२८

में किया जाता है । व्याप्ति वस्तुतः नित्य साहचर्य को ही कहते हैं । सूत्रकार ने भी स्वयं व्याप्ति का लक्षण किया है--'नियतधर्मसाहित्य-सुमयोरैकतरस्य वा व्याप्तिः' अर्थात् किसी एक पदार्थ का अन्य से अथवा दोनों का दोनों से जो नियतधर्म साहित्य है, उसे ही व्याप्ति कहते हैं । किसी धर्म का दोनों में सदैव एक साथ रहना या एकत्रावस्थिति ही नियत-धर्मसाहित्य है । इस साध्य-साधन में नियतधर्मसाहचर्य रूप व्याप्ति के आधार पर साध्य का ज्ञान करना ही अनुमान प्रमाण है । कारिकाकार ने भी लगभग इसी अर्थ को स्वीकार किया है, परन्तु एक दूसरे ही प्रकार से उसे स्पष्ट किया है । लिंग और लिंगी के ज्ञान से उत्पन्न ज्ञान ही अनुमान प्रमाण है । लिंग का अर्थ है व्याप्य या जो अपेक्षाकृत कम स्थानों में प्राप्त हो, लिंगी का अर्थ है व्यापक या जो अपेक्षाकृत अधिक स्थानों में प्राप्त है । व्याप्य की व्याख्या करते हुए वाचस्पति कहते हैं-- जो शङ्कित और समारोपित द्विविध उपाधियों के कारण नहीं, वरन् वस्तु स्वभाव से ही जिसका साहचर्य हो, उसे ही व्याप्य कहते हैं और व्याप्य जिससे सम्बद्ध हो उसे व्यापक । जिज्ञासा होती है कि ये शङ्कित और समारोपित उपाधियाँ<sup>क्या</sup> हैं, जिनका तत्त्वकोमुदीकार ने उल्लेख किया है । जब एक वस्तु या दूसरी वस्तु के साथ साहचर्य सम्बन्ध कार्य कारण रूप या स्वाभाविक न होकर कल्पित हो, तब जिसके कारण वह सम्बन्ध कल्पित होता है, उसे उपाधि कहते हैं । अर्थात् जो हेतु साध्य साधन या कार्य-कारण के वास्तविक सम्बन्ध को न बताकर अवास्तविक सम्बन्ध को सिद्ध

१ 'तल्लिङ्गलिङ्गिपूर्वकम्', पृ० १०२

२ 'लिङ्गम्-व्याप्यम् । लिङ्गि-व्यापकम् । .... तद् व्यापकम् ।'

— तत्त्वकोमुदी, पृ० ११०

करता है वही उपाधि है । इन द्विविध उपाधियों का लक्षण सुषमा,  
 विस्तोषिणी आदि में किया गया । इनका लक्षण करते समय आचार्यों  
 ने न्यायदार्शनिकों की सहायता ली<sup>१</sup> । इस प्रकार अनुमान प्रमाण में उपाधि  
 का निराकरण होता है, अनुमान तो व्याप्यजन्य ज्ञान है । साध्य और  
 साधन के नित्यसाहचर्य का ज्ञान ही व्याप्य का पुर्ण ज्ञान है, परन्तु व्याप्य  
 ज्ञानमात्र से अनुमान प्रमाण सम्भव नहीं, जब तक साधन का पुनः पक्ष आदि में  
 प्रत्यक्ष न हो जाय । अब प्रश्न यह है कि कारिकाकार ने तो अनुमान के  
 लक्षण में पक्षहेतु के पक्षधर्मज्ञान को नहीं स्पष्ट किया । कारिकाओं में  
 अनुमान का 'तल्लिङ्गलिङ्गिपूर्वकम्' लक्षण किया गया, परन्तु आचार्यों ने  
 इस समस्त पद का लिङ्गि च लिङ्गि च लिङ्गिनी लिङ्गि च लिङ्गिनी च लिङ्गलिङ्गिनी  
 लिङ्गलिङ्गिनी<sup>२</sup> १३र्वं यस्म तत् स्तादृश विग्रह करके लिङ्गि शब्द की पुनरावृत्ति की है । अर्थात्  
 लिङ्ग और लिङ्गी या व्याप्य और व्यापक का नित्यसाहचर्य (व्याप्यज्ञान)  
 साथ ही पक्ष में लिङ्ग के अस्तित्व का प्रत्यक्ष ज्ञान होने पर ही उस प्रत्यक्षीकृत  
 हेतु से उसके साध्य का अनुमान होता है और यही अनुमान प्रमाण का  
 सामान्य लक्षण है ।

-----

१ जिसका साध्य में व्यापकत्व और साधन में अव्यापकत्व प्रत्यक्षसिद्ध  
 या निश्चित न हो वह संदिग्धोपाधि है और जिस स्थल पर साध्य  
 में व्यापकत्व और साधन में अव्यापकत्व प्रत्यक्षसिद्ध या निश्चित हो  
 वहां निश्चयोपाधि होती है । --सुषमा, पृ० ३८, का० ५

२ 'तनु केवलाद् व्याप्यव्यापकत्वज्ञानाद्देवानुमितिर्न संभवति, व्याप्यस्य  
 पक्षवृत्तित्वज्ञानमन्तरेणानुमित्यसंभवात् ।', पृ० १३६

३ सुषमा, पृ० ३८



### (च) योगदार्शनिकों का स्तद्धिषयक मत

योगसूत्रों में अनुमान प्रमाण का कोई लक्षण नहीं किया गया है। प्रमाणों के अत्यन्त प्रसिद्ध होने के कारण पतंजलि ने उसका लक्षण करने की कोई आवश्यकता न समझी। अतः उन्होंने सभी का उद्देशमात्र किया<sup>१</sup>। भाष्यकार और टीकाकारों ने इसे स्पष्ट करने का प्रयास किया है। आचार्य व्यास ने 'सामान्यावधारणप्रधाना-वृत्तिः अनुमानम्' ऐसा लक्षण किया है। अनुमान वह वृत्ति या ज्ञान है जिसमें वस्तित्व इत्यादि सामान्य का ही निश्चय होता हो। उन्होंने अनुमान का पूर्ण लक्षण इस प्रकार किया है। अनुमान के विषय या साध्य अग्नि आदि का सदृश स्थलों महानसादि में रहने वाला तथा असदृश या असमान जलहृदादि में न रहने वाला जो सम्बन्ध या व्याप्ति को विषय बनाने वाली पदार्थों के सामान्य अंश का ज्ञान कराने वाली चिह्नवृत्ति ही अनुमान प्रमाण है। अन्य योगाचार्यों नारायणतीर्थादि ने भी व्यास के मत का समर्थन किया है। परन्तु भोज का मत सांख्यकारिकाओं के समान ही है<sup>२</sup>। पदार्थों के सादृश्य रूप सम्बन्ध के ज्ञान से हेतु को पदा में देखकर उसके साध्य का सामान्य विषयक ज्ञान ही अनुमान प्रमाण है।

### (छ) अनुमान के प्रकार

अनुमान के प्रकारों के विषय में सांख्य न्यायादि दर्शनों के मत समान हैं। ये सभी अनुमान की तीन प्रकार का स्वीकार करते हैं-- पूर्ववत्, शेषवत् और सामान्यतोद्दृष्ट<sup>३</sup>। गौतमसूत्र से भी यह स्पष्ट है।

१ वन्न वतिप्रसिद्धत्वात् प्रमाणानां शास्त्रकारेण मेदलक्षणेनेव प्राप्तत्वात्-लक्षणस्य पृथक् लक्षणं न वृक्षम् ।', मौजवृत्ति, पृ० २८ ।

२ गृहीतुसम्बन्धात् लिङ्गात् लिङ्गिनि सामान्याध्यवसायोऽनुमानम् ।', पृ० ४

३ तत्पूर्वकं त्रिविधमनुमानम् पूर्ववच्छेषवत् सामान्यतोद्दृष्टम् च । न्यायसूत्र,

सांख्य और योगदर्शनों के मुलाचार्यों ने अनुमान के प्रकारों का कहीं उल्लेख नहीं किया है, परन्तु विज्ञानभिक्षु ने १।१०३ सूत्र के भाष्य में इन त्रिविध प्रकारों की गणना की है। सांख्यकारिकाओं में ईश्वरकृष्ण ने उपर्युक्त तीन ही प्रकार माने हैं। तत्त्वकोमुदीकार का अनुमान का विभाजन कुछ भिन्न है। वे अनुमान के मुख्य दो प्रकार मानते हैं—वीत और अवीत। इन्हीं दोनों के अन्तर्गत उपर्युक्त त्रिविध प्रकारों का भी समावेश हो जाता है। वीत और अवीत क्या है, इस जिज्ञासा के समाधान के लिए सर्वप्रथम इनका लक्षण करना ही उपयुक्त है। वीत का अर्थ है विशेषरूप से ज्ञात या प्रसिद्ध अर्थात् अन्वयव्याप्ति रूप कारणवाला अनुमान<sup>१</sup>। अन्वयव्याप्ति के आधार पर पक्ष में साध्य की सत्ता सिद्ध करना वीतानुमान और व्यतिरेक व्याप्ति के आधार पर साध्य का पक्ष में निषेध करने वाला अनुमान ही अवीतानुमान होता है। अर्थात् वीत में अन्वयव्याप्ति का प्राधान्य और अवीत में व्यतिरेक व्याप्ति का प्राधान्य होता है। वाचस्पति के इस मत का अन्य टीकाकारों ने भी समर्थन किया। तत्त्व-कोमुदीकार वीतानुमान के भेद रूप से पूर्ववत् और सामान्यतोदृष्ट अनुमान को स्वीकार करते हैं और अवीत ही शेषवत् है। ये त्रिविध अनुमान क्या हैं? इनका क्या स्वरूप है यह जानना आवश्यक है। जहां तक पूर्ववत् अनुमान का प्रश्न है। अधिकतम दार्शनिकों ने पूर्ववत् का पूर्वमस्यास्तीति पूर्ववत्<sup>२</sup> ऐसा विग्रह<sup>करके</sup> जिसके पूर्व कुछ है ऐसा अर्थ किया है। पूर्व का अर्थ है कारण अर्थात् कारण से कार्य का अनुमान ही पूर्ववत् अनुमान है—जैसे मेघोन्नत्या मविष्य-दृष्टिः<sup>३</sup> मेघ को घिरा हुआ देखकर दृष्टि होने का अनुमान ही पूर्ववदानुमान है,

१ तत्र वीतम्-वि-विशेषण इतं ज्ञातं—प्रसिद्धम्—अन्वय व्याप्तिहेतुमित्यर्थः

..... इत्येवं प्रवर्तमानं सद् यद् विधायकं नह्येवे साधकं तद् वीतमित्यर्थः ।

संसारबोधिनी, पृ० १४०-

२ तत्त्वकोमुदी, पृ० ११३

तत्त्वकौमुदी में पूर्ववदनुमान का दृष्टस्वलक्षणसामान्यविषयं यत् यत् पूर्ववत् स्तादृश लक्षण किया । अर्थात् पूर्ववदनुमान उसे कहते हैं, जिसमें ऐसी वस्तु के सामान्यरूप का ज्ञान हो रहा हो, जिसका विशिष्ट रूप पूर्व ही प्रत्यक्ष हो चुका है । इस लक्षण में प्रयुक्त स्वलक्षण शब्द का अर्थ है आधारण लक्षण अर्थात् जिस सामान्य पदार्थ का स्वलक्षण या विशेषलक्षण का पूर्व ही प्रत्यक्ष किया जा चुका हो । स्तादृश पदार्थ को विषय बनाने वाला अनुमान ही पूर्ववदनुमान है । इसके उदाहरण रूप से हम धूम और अग्नि को ले सकते हैं । पर्वत में धूम को देखकर वह्नित्व सामान्य से अविच्छिन्न वह्निविशेष का अनुमान करना ही पूर्ववद् है । इस अनुमान का स्वरूप इस प्रकार है-- 'धूमाद्वह्नित्वसामान्य-विशेषो वर्ततेऽनुमीयते, तस्य वह्नित्वसामान्यविशेषस्य स्वलक्षणं वह्नि-विशेषो दृष्टो रसवत्याम् ।' इसमें प्रयुक्त वह्नित्वसामान्यविशेषः पद के अर्थ में मतभेद है । कुछ टीकाकारों -- बलराम, शिवनारायणादि ने इसके अर्थ रूप से ऐसे वह्नित्व को स्वीकार किया है, जो सामान्य और विशेष उभयरूप है, परन्तु यह उपयुक्त नहीं, क्योंकि जब पर्वत में धूम को देखकर वह्नि का अनुमान होता है कि पर्वत में वह्नि है, न कि यह भी कि वह्नि किस आकार की या कितनी ऊंची है । वह्नि का आकारादि का ज्ञान ही वह्नि का विशेषरूप का ज्ञान होगा । अतः अनुमान प्रमाण में वस्तु के सामान्यविशेष द्विविध रूपों का ज्ञान होता है । यह कहना उपयुक्त नहीं । हां यह अवश्य है कि जिस पदार्थ का अनुमान हुआ वह अवश्य ही सामान्यविशेषात्मक होगा । अतः ऐसा प्रतीत होता है कि बलराम, शिवनारायण आदि का अभिप्राय भी ऐसा ही है । इस प्रकार वह्नित्वसामान्यविशेषः पद का कुछ भी अर्थ नहीं, परन्तु यह मानना ही होगा

कि अनुमान में वस्तु के सामान्य या जातिपरक अंश का ही ज्ञान होता है न कि विशेष अंश का । अतः अनुमान का विषय वह्नित्व रूप सामान्य ही है । योगभाष्य में व्यास ने भी 'सामान्यावधारणप्रधानावृत्तिरनुमानम्' ऐसा लिखा है । इनके विपरीत सुषमाकार ने इस मत का खण्डन किया । वे वह्नित्वमात्र को अनुमान का विषय मानते हैं, वस्तित्व को नहीं<sup>१</sup> । उनका यह कथन सर्वसाधारण की अनुमति के आधार पर किया गया, क्योंकि अनुमान काल में 'पूर्ववह्नित्वमनुमिनोपि' ऐसा ही अनुमान होता है न कि वह्निविशेष का । जिज्ञासा यह है कि यदि वह्नित्वमात्र को ही अनुमान का विषय मानें तब तो योगाचार्यों से विरोध होगा, क्योंकि वे वह्नित्व इत्यादि सामान्य के निश्चय को ही अनुमान प्रमाण मानते हैं । इसका भी समाधान सुषमाकार ने किया है— योगभाष्य से उनका कोई विरोध नहीं, क्योंकि योगदर्शनियों के सामान्यावधारण प्रधाना वृत्तिः का अर्थ वह्नित्व आदि सामान्य से न होकर, सामान्यरूप से ही वह्नित्व आदि के ज्ञान से है । अतः वे भी वह्नित्वमात्र को ही अनुमान का विषय मानते हैं, वह्नित्व को नहीं । इस प्रकार सुषमाकार का मत हमारे अनुमान के अधिक निकट और युक्तिसंगत है । नारायणतीर्थ ने भी इसी मत का समर्थन किया । इस प्रकार यद्यपि पूर्ववदनुमान के तत्त्वकोमुदी प्रतिपाद्य लक्षण को सभी आचार्य मानते हैं, परन्तु सामान्य के विषय में इनका पार्ष्ण्य मतमेव है ।

जहां तक सामान्यतोदृष्ट अनुमान का प्रसंग है चन्द्रिका में नारायणतीर्थ ने कार्य और कारण से मित्र हेतु के आधार पर साध्य के अनुमान को सामान्यतोदृष्ट अनुमान कहा है । परन्तु तत्त्वकोमुदी

१ केचित्तु..... उपेक्षितम् —सुषमा, पृ० ४०

२ साध्यस्य सामान्यात्मा अध्यवसायोऽनुमानम् —योगसिद्धान्तचन्द्रिका,

में वाचस्पति ने पूर्ववत् से विपरीत अर्थात् अदृष्टस्वलक्षणसामान्यं ऐसा लक्षण किया है । अतः सामान्यतोदृष्ट का विषय वह सामान्य पदार्थ है, जिसका असाधारण या विशिष्ट रूप पहले देखा न गया हो, जैसे इन्द्रिय-विषयक अनुमान । रूप रस आदि क्रियाएं किया होने से अवश्य ही करण से युक्त होंगी, 'या या किया सा सा करणवती' ऐसा नियम होने से । अतः रूपादि क्रियाओं को भी करण से युक्त ही मानना होगा । इसप्रकार रूपादि क्रियाओं के करण रूप से इन्द्रियों का अनुमान होता है, परन्तु इनके विशेष रूप रूप अर्थात् इनको अपना कार्य या व्यापार करते हुए किसी व्यक्ति ने कभी इनका प्रत्यक्ष नहीं किया । अर्थात् इन्द्रियत्वसामान्य का ही अपना विशिष्ट रूप व कभी प्रत्यक्षगोचर नहीं होता । क्योंकि इन्द्रियां तो सदा अतीन्द्रिय हैं । इस प्रकार इन्द्रियविषयक उपर्युक्त अनुमान सामान्यतोदृष्ट अनुमान ही है ।

शेषवदनुमान ऐसा कि इस शब्द से ही स्पष्ट है, शेष या बचे हुए को अपना विषय बनाना है । इस अनुमान का उदाहरण देते हुए वाचस्पति ने न्यायमाध्य के की भी सहायता ली । न्यायमाध्य की एक पंक्ति को उद्धृत किया और तदनुसार ही उसका लक्षण भी किया । अतः ऐसा प्रतीत होता है कि वे न्यायमाध्यकार वात्स्यायन से बहुत प्रभावित हैं । अतः शेषवत् अनुमान एक ऐसी चिह्नपि है जो शेष को ही विषय बनाती है । इसी को स्पष्ट करते हुए वात्स्यायन कहते हैं—'स च प्रसक्तप्रतिषेधेऽन्यत्रा-प्रसंगाच्छिष्यमाणे सम्प्रत्ययः' अर्थात् परिशेषानुमान उसे कहते हैं, जिसमें किसी वस्तु का जहां प्रसंग या सम्भावना होती है, वहां उसका निरोध होने पर तद्धिमन्न स्थल में इनका प्रसंग ही न होने के कारण जो शेष पदार्थ है, उसी के ज्ञान के आकार की चिह्नपि को परिशेषानुमान कहते हैं । जैसे शब्द गुण

है, अतः उसका आश्रय द्रव्य ही हो सकता है । द्रव्य कितने हैं और उनमें से कौन सा द्रव्य शब्द का आश्रय है यही निश्चय करना है । न्यायवैशेषिक द्रव्यों की संख्या नौ ही मानते हैं, उनमें से पृथ्वी आदि शब्द का आश्रय हो नहीं सकते । इस प्रकार शब्द के आश्रय रूप से आकाश नामक एक नवम् द्रव्य का अनुमान होता है । यही है परिशेष अनुमान, क्योंकि इसमें द्रव्यत्व जाति का प्रसंग है, अतः सभी द्रव्य प्रसंगवश प्राप्त हैं, परन्तु इन आठ द्रव्यों का निषेध हो जाता है और द्रव्य से भिन्न सामान्यादि का यहां प्रसंग ही नहीं शब्द गुण का आश्रय द्रव्य ही हो सकता है, अतः द्रव्य से भिन्न पदार्थों से प्रसंग न होने से नवम् द्रव्य आकाश ही शेष है । अतः इस आकाश का ही शब्द के आश्रय रूप से अनुमान होता है । अतः संक्षेप में यही अनुमान है । इस प्रकार अनुमान वृत्ति का निष्पन्न समाप्त हुआ ।

(ज) आप्त वचन  
-----

आप्त प्रमाण को ही शब्द प्रमाण कहते हैं । इस विषय में सभी आचार्यों का मतभेद है । आप्त जनों के वाक्य या उपदेश के आकार की चिह्नवृत्ति ही आप्त प्रमाण है । यद्यपि सूत्रकार ने आप्तजनों के उपदेश को ही शब्द प्रमाण कहा है, परन्तु यह युक्तिसंगत नहीं, क्योंकि प्रमाण एक चिह्नवृत्ति है और उपदेश कोई चिह्नवृत्ति नहीं, वह तो वाक्यरूप ही हो सकता है । अतः भाष्यकार ने इसका अर्थ वाक्यों से उत्पन्न ज्ञान ही लिया है । कारिकाकार ने भी सूत्रकार के मत का समर्थन किया है ।

‘आप्तश्रुतिराप्तवचनं तु’ अर्थात् आप्त श्रुति ही आप्त वचन नामक प्रमाण है ।

‘आप्त श्रुतिः’ पद का अर्थ क्या है, इस विषय में मतभेद है । कुछ आचार्य गौडपाद, नारायणतीर्थादि इसका अर्थ आप्तजनों के वाक्य या श्रुति से लेते हैं। आप्तजन कौन होते हैं-- जिस व्यक्ति को शब्द और अर्थ का सम्बन्ध सम्यग्प्रकारेण ज्ञात हो अर्थात् जिस व्यक्ति ने वाक्यार्थज्ञान सम्बन्ध का प्रत्यक्ष किया हो

-----

१ आप्तोपदेशः शब्दः सांख्यसूत्र १।१०१, पृ० ७५

वही आप्तजन है<sup>१</sup>। चरकसंहिता में भी आप्तजनों का ईदृश वर्णन हुआ है। जिनका सर्वविषयों में तर्करहित, निश्चयात्मक ज्ञान रहता है, जो त्रिकालदर्शी है, जिनकी स्मरणशक्ति कदापि नष्ट नहीं होती, जो राग-द्वेष के वश में नहीं होते और जो पद्मपातशून्य हैं वे आप्त हैं<sup>२</sup>। परन्तु इन सभी से मिन वाचस्पति ने आप्तजनों के वाक्यों को ही प्रमाण मानना उचित नहीं समझा। उन्होंने 'आप्तश्रुतिः' पद का 'प्राप्ता आप्ता युक्तैति यावत्। आप्ता चाऽसौ श्रुतिश्चेति आप्तश्रुतिः। श्रुतिः वाक्यजनितं वाक्यार्थज्ञानम्' अर्थ किया है। अतः आप्त या यथार्थ श्रुति अथवा वाक्य से उत्पन्न वाक्य के अर्थ के ज्ञान को ही शब्द प्रमाण कहा है। इस प्रकार यथार्थविषयक वाक्यार्थों के आकार की चिह्नचि या चिन्न का व्यापार ही शब्द प्रमाण है।

इस प्रकार वाक्यजन्य ज्ञान के आकार की चिह्नचिह्नां बौद्ध बोध ही आचार्य को शब्द प्रमाण रूप से अमिश्रित है और यही युक्तिसंगत भी है। इनके सभी टीकाकारों ने भी इस मत को स्वीकार किया, परन्तु इनसे मिन युक्तिदीप्तिकार का कुछ मिन ही मत है। उन्होंने आप्तश्रुति शब्द का द्विविध अर्थ किया है, परन्तु एक ही पद कैसे तीन<sup>दे</sup> अर्थ दे सकता है, क्योंकि 'प्रत्यर्थं शब्दाः मिथन्ते' ऐसा नियम है। अतः 'आप्तश्रुतिः' पद में 'आप्तश्रुतिश्चाप्तश्रुतिश्चाप्तश्रुतिः' इस प्रकार दो पदों का 'सरूपाणामेकशेषविभक्तौ' इस पाणिनीय सूत्र से अथवा जतुकृष्णन्याय से एक रूप मानकर एक ही आप्तश्रुति पद प्रयुक्त हुआ। अतः तीन<sup>दे</sup> एकाकार पदों का एकशेष होने के कारण यह द्विविध अर्थ देता है।

१ 'आप्तिः साक्षादर्थप्राप्तिर्यथार्थविलम्बः तस्या वर्तते इत्याप्तः साक्षात्कृत-  
धर्मा यथार्थाप्त्या श्रुतार्थं ग्राही तदुक्तमाप्तवचनम्।' भाठरवृचि, पृ० १२

२ 'देवी भागवतांक' (कल्याण), पृ० ५। चरकसंहिता--विमानस्थान ४।४



वे दोनों अर्थ इस प्रकार हैं-- प्रथम अर्थ है, आप्तजनों की श्रुति या वचन । आप्तजन का अर्थ वे रागादि से वियुक्त जनों से लेते हैं । इनके द्वारा गृहीत वचन ही आप्तवचन है । द्वितीय आप्तश्रुति का अर्थ है-- मनु आदि द्वारा प्रणीत स्मृति, वेदांग, तर्क, इतिहास, पुराणादि शिष्टों का नाना शिल्पादि से युक्त अदुष्ट मन वाले जनों का जो वचन है, वही आप्तवचन है । इनवचनों के आकार की साधक की चिह्नचि ही आप्तप्रमाण है ।

(फ) योगाचार्यों का स्तद्धिषयक मत

योगभाष्यकार व्यास ने 'आप्तेन दृष्टोऽनुमितो वा ऽर्थः परत्र स्वबोधसंक्रान्तये शब्देबोपदिश्यते । शब्दाच्चदर्थविषया वृत्तिः श्रोतुरागमः' ईदृश लक्षण किया । इस प्रकार व्यास को भी आप्तजनों के द्वारा दृष्ट पदार्थों का उनके ही द्वारा किए गए वर्णन के आकार की चिह्न-वृत्ति ही शब्दप्रमाणरूप से अभिमत है । परन्तु इनके विपरीत मौज ने राजमार्तण्ड में आप्तवचन को ही आगम प्रमाण कहा है । जहाँ तक आप्त-जनों का प्रश्न है विज्ञानमिदु और वाचस्पति मिश्र दोनों ने ही आप्त जनों का स्वरूप स्पष्ट किया है । वाचस्पति कहते हैं-- यथार्थ विषय का कारुण्य तथा इन्द्रियदोषादि से रहित जनों से जो सम्बन्ध होता है, वही आप्त है और इस आप्त के द्वारा प्रेरित होकर कर्म करने वाला व्यक्ति ही आप्त पुरुष है । विज्ञानमिदु ने भी लगभग इसी का समर्थन किया है । अतः सभी दोषों से रहित सर्वथा विश्वसनीय पुरुष ही आप्त है और उनके वचनों के आकार की चिह्नचि आप्त या आगम प्रमाण । भावागमेश और

१ 'आप्तवचनमागमः' मौजवृत्ति, पृ० ४

२ 'तत्त्वदर्शनकारुण्यकरणपाटवामिसंबन्धः आप्तः, तथा सह वर्तत इत्याप्तः

..... ।' --तत्त्ववैशारदी, पृ० ३० ।



हरिहरानन्द ने भी चिच्छृषि को ही शब्द प्रमाण माना है, आप्तजनों के वक्तमात्र को नहीं । यही उपयुक्त भी है, क्योंकि सांख्ययोग दर्शनों का प्रमाण चिच्छृषि रूप है ।

अन्य प्रमाणों का इन्हीं तीनों में अन्तर्भाव

---

इस प्रकार उपर्युक्त त्रिविध प्रमाणों का विचार किया जा चुका है । ये तीन ही सांख्ययोगदार्शनिकों को मान्य हैं । इनके अतिरिक्त अन्य दार्शनिक न्याय वैशेषिकादि उपमान और अर्थोपपत्ति को भी प्रमाण रूप से स्वीकार करते हैं । अतः उनके अनुसार तीन ही प्रमाण मानना पर्याप्त नहीं, परन्तु सांख्ययोग आचार्य उपर्युक्त तीन ही प्रमाणों ने उपमानादि का अन्तर्भाव मानते हैं । अब प्रश्न यह है कि उपमान का अन्तर्भाव किस प्रमाण में और कैसे हुआ ? जहाँ तक उपमान प्रमाण के अन्तर्भाव का प्रश्न है, सांख्यतत्त्वकोमुदीकार ने उपमान प्रमाण को आगम ही कहा है, परन्तु उपमान का स्वरूप के ज्ञान के अभाव में यह कहना उपयुक्त नहीं । उपमान के विषय में नैयायिक कहते हैं--'प्रसिद्धसाधर्म्यात् साध्यसाधनमुपमानम्' अर्थात् प्रसिद्ध या ज्ञात गौ आदि पदार्थ के सादृश्यकथन के द्वारा साध्य या अप्रसिद्ध पदार्थ गवयादि का बोध कराना ही उपमान प्रमाण है । इस प्रकार वे 'यथा गौस्तथा गवायः' इसको ही उपमान कहते हैं, परन्तु सांख्य दार्शनिक इसे उपमान प्रमाण मानने को किञ्चिदपि प्रस्तुत नहीं । यह वाक्य गुरु आदि के द्वारा कहा जाने के कारण आप्त वाक्य ही होगा और आप्तवाक्य होने से इससे उत्पन्न ज्ञान आगम प्रमाण ही होगा । अतः आगम से भिन्न उपमान नामक प्रमाण मानने से क्या लाभ ?

---

१ 'योग्यशब्दजन्या वृत्तिश्च शब्दप्रमाणमिति'—मावागधेश

२ 'आप्तोक्तशब्दजन्या यः त्रौस्तुतदर्थनिश्चयः ।

प्रमाणमागमः सः स्याद् यः सिध्यैदविचारतः ।

—योग भा० २५, सू० ७४

यदि हम न्यायवार्तिककार के उपमान के लक्षण को स्वीकार करें अर्थात् 'समाख्या सम्बन्धप्रतिपक्षरूपमानार्थः' या 'समाख्या' या शब्द का ज्ञान ही उपमान प्रमाण का फल या उपमिति है तथापि उपमान प्रमाण को स्वीकार करना आवश्यक नहीं है वाचस्पति उपमान के फल या 'अर्थ गवयशब्दो गोसदृशस्य पिण्डस्य वाचकः' इस उपमिति को भी अनुमिति या अनुमान का फल ही मानते हैं। शंका इस बात की है कि यह उपमिति कैसे अनुमिति हो सकती है और अनुमिति हो भी परन्तु इसके अनुमान का स्वरूप क्या होगा ? वाचस्पति अनुमान का स्वरूप भी स्पष्ट करते हैं—गवय शब्द गो सदृश पिण्ड का वाचक है, यह हुआ प्रतिज्ञा वाक्य। क्योंकि व्युत्पन्न पुरुषों के द्वारा जो शब्द जिस पदार्थ या वस्तु के लिए प्रयुक्त होता है, वह अमिथा के अतिरिक्त लक्षणा आदि अन्य वृत्ति के न होने पर उसी का वाचक होता है। यह हेतु है। जैसे गोशब्द गोत्व का यह है उदाहरण और गवय-शब्द गोसदृश पिण्ड के लिए प्रयुक्त होता है, यह हुआ उपमयवाक्य तथा अन्त में 'गवय शब्द गो सदृश पिण्ड का ही वाचक है' यह निगमन वाक्य है। इस प्रकार इस अनुमान वाक्य से स्पष्ट है कि उपमान प्रमाण की कोई आवश्यकता नहीं। जिसे नैयायिक उपमान प्रमाण कहते हैं वह वस्तुतः अनुमान ही है। इस प्रकार उपमान का अनुमान में ही अन्तर्भाव है या यह कहिए उपमान अनुमान प्रमाण ही है इससे भिन्न कुछ नहीं अब प्रश्न है अर्थापत्ति का। अर्थापत्ति का लक्षण मीमांसकों ने किया है, क्योंकि वे इसे उपर्युक्त तीनों से भिन्न प्रमाण रूप से स्वीकार करते हैं। कोई सांख्ययोगाचार्य इन्हें स्पष्ट नहीं करते केवल उदाहरण देकर ही उसका सण्दन करते हैं। तत्त्वविमाकर में वंशीधर ने अर्थापत्ति का स्तादृश लक्षण दिया है — जिसके द्वारा अर्थ की कल्पना हो उसे ही अर्थापत्ति

१ तत्त्वसौमुधी, पृ० १२६।

२ 'अर्थस्यापत्तिः कल्पना यस्मात्, ... येन विना यदनुपपन्नं तदुपपाद्यमित्यर्थः'

प्रमाण कहते हैं, उपपाद्यज्ञान से उत्पन्न उपपादक का ज्ञान ही अर्थापत्ति है  
 और उसका साधन अर्थापत्ति प्रमाण । तत्त्वकोमुदीकार का भी ऐसा ही  
 मत है--'जीवतश्चेत्रस्यगृहामावदर्शनेन बहिर्भावस्यादृष्टस्य कल्पनमर्थापत्तिरभिमतता  
 वृद्धानाम्' अर्थात् जीवित चेत्र का घर में अभाव होने से उसका बाहर अस्तित्व  
 आवश्यक ही है, क्योंकि कोई भी सत् पदार्थ एक स्थान पर नहीं है तो अन्यत्र  
 अवश्य होगा, क्योंकि वह सत् है और सत् की सत्ता या अस्तित्व अनिवार्य है ।  
 यही है अर्थापत्ति प्रमाण परन्तु सांख्य योगी जन इसे भी अनुमान ही मानते हैं,  
 क्योंकि सत् होते हुए भी चेत्र के घर में न होने से ही उसके बहिरस्तित्व का  
 ज्ञान होता है । अतः उसके बाह्य अस्तित्व में गृहामाव ही लिंग है और इसी  
 हेतु से बहिर्भाव का अनुमान अनुमान होता है । यदि यह कहें कि गृहामाव  
 रूप हेतु ही असिद्ध है— यह भी उचित नहीं है । घर में चेत्र का अभाव तो  
 प्रत्यक्षा प्रमाण से ही सिद्ध है— प्रत्यक्षा सिद्ध होने से यह सोचना कि चेत्र  
 घर में भी हो सकता है, सर्वथा असिद्ध है, अतः गृहामाव अनुमान का सङ्केत  
 है हेत्वाभास नहीं । यदि यह कहें कि चेत्र घर में नहीं है तो कहीं न होगा ।  
 यह भी अयुक्त है, क्योंकि वह जीवित या सत् है, अतः उसका कहीं न कहीं  
 अस्तित्व तो अनिवार्य ही है । क्योंकि 'सदा सत्त्व्यापकः' सन्नेकत्र नास्ति  
 तदान्यत्रास्ति । यदा व्यापक स्फत्रास्ति तदा अन्यत्र नास्ति ।' ऐसी व्याप्ति है  
 अतः चेत्र भी घर में न होने पर कहीं न कहीं होगा । अतः गृहामाव प्रत्यक्षा  
 सिद्ध है । इस हेतु के आधार पर चेत्र की बाहर सत्ता का भी निराकरण  
 करना उचित न नहीं, -----

क्योंकि गृहाभाव का घर के अभाव से विरोध है न कि भावमात्र से । विरोध एकविषयक होता है, यहाँ विरोध के विषय घर और बाहर दो स्थल है, अतः भिन्नविषयक होने से इनके विरोध का प्रश्न ही नहीं उठता ।

इसके अतिरिक्त अभाव सम्प्रदायि अन्य प्रमाण भी कुछ दार्शनिकों को मान्य है, परन्तु सांख्य और योगी अभाव का भी प्रत्यक्ष में अन्तर्भाव करते हैं । मूत्रलादि में घटादि का अभाव स्वीकार करने के लिए ही अभाव प्रमाण माना गया । परन्तु वस्तुतः घट का मूत्रल में अभाव मूत्रल का ही परिणामविशेष है । सभी पदार्थ चित्ति तत्त्व पुरुष को छोड़कर अन्य सभी तत्त्व परिणामी है । और मूत्रल का परिणाम घटाभाव इन्द्रिय (चक्षुरूप) से ग्राह्य है । अतः इन्द्रियग्राह्य होने से यह भी प्रत्यक्ष ही होगा । अतः अभाव भी प्रत्यक्ष का विषय होने से अभाव प्रमाण को मानने की कोई आवश्यकता नहीं ।

सम्भव प्रमाण इस प्रकार द्येव ह का होता है--  
 'सायां द्रोणाढकप्रस्थाध्वगमः' अर्थात् सारी में द्रोण आढक प्रस्थादि का सम्भाव सम्भव है, अर्थात् सारी में ये अल्प परिमाण वाले पदार्थ रह सकते हैं परन्तु यह भी अनुमान ही है, क्योंकि सारी का अस्तित्व बिना द्रोण आढकादि के सम्भव नहीं, अतः सारी को देखकर द्रोण आढकादि के अस्तित्व का तो अनुमान होता ही है । इस प्रकार पौराणिकामित सम्भव भी पुथक् प्रमाण नहीं ।

जहाँ तक ऐतिह्य प्रमाण का प्रश्न है सांख्य योगदार्शनिक ऐतिह्य को प्रमाण मानने को प्रस्तुत नहीं ऐतिह्य वस्तुतः परम्परागत जनश्रुति ही है । जब इस श्रुति के वक्त का पता ही नहीं तो यह वाप्य वाक्य भी नहीं हो सकती, अतः यह वाप्य या वागम भी नहीं और निश्चित वक्त के अभाव में यह प्रमाण कहलाने की अधिकारी भी नहीं

और निश्चित वक्ता के अभाव में यह प्रमाण कहलाने की अधिकारी भी नहीं, अतः ऐतिह्य प्रमाण नहीं है । इस प्रकार सांख्ययोगदार्शनिकों को मुख्यतः तीन ही प्रमाण अभिमत है, इन्हीं तीनों में अन्य सभी प्रमाणों का अन्तर्भाव हो जाता है । इन तीन प्रमाणों के द्वारा सभी पदार्थों का ज्ञान प्राप्त हो जाता है ।

अतः उपर्युक्त विवेचन के अनुसार अनुमान प्रमाण का अनुमान में अन्तर्भाव हो गया । इसी प्रकार अपापि का भी अनुमान प्रमाण में, अभाव का प्रत्यक्ष में और सम्भव का अनुमान प्रमाण में अन्तर्भाव हो जाता है । इस विषय के तत्त्वकौमुदीकार ने अत्यन्त सरल भाषा में स्पष्ट किया है और उनके अन्य टीकाकारों ने भी इसकी प्रचुर व्याख्या की है, अतः इसे यहां स्पष्ट करना आवश्यक नहीं ।

#### विपर्यय वृत्ति

प्रमाण वृत्ति के पश्चात् विपर्यय का ही प्रसंग है । विपर्यय भी एक चिच्चृत्ति है । विपर्यय ज्ञान क्या है, यह अत्यन्त स्पष्ट है । सभी आचार्य अविद्या, अज्ञान या मिथ्याज्ञान को ही विपर्यय कहते हैं । सांख्य-सूत्रकार ने विपर्यय का लक्षण करने की कोई आवश्यकता नहीं समझी, परन्तु तत्त्वकौमुदी में 'तत्र विपर्ययः अज्ञानमविद्या साऽपि बुद्धिधर्मः' अर्थात् अविद्या को ही विपर्यय कहा गया । अर्थात् तत्त्व का विपरीत ज्ञान ही विपर्यय ज्ञान है । योगसूत्रकार ने इसे सूत्र १।८ में स्पष्ट किया है कि पदार्थ के रूप से भिन्न रूप में प्रतिष्ठित (ममज्ञान) पदार्थ के रूप में अप्रतिष्ठित या (अनिश्चित ज्ञान, संशय) मिथ्याज्ञान ही विपर्यय है । इस प्रकार विपर्यय के इस लक्षण के अन्तर्गत ममज्ञान और संशय दोनों का ही अन्तर्भाव हो जाता है । लक्षण में प्रयुक्त

१ तत्त्वकौमुदी, पृ० २८८

२ विपर्ययोमिथ्याज्ञानमतद्वयप्रतिष्ठम् — योगसूत्र १।८, पृ० ५६

‘अतद्वपप्रतिष्ठम्’ पद का द्विविध विग्रह करने पर एक संशय के पक्ष में और एक भ्रमज्ञान के पक्ष में होगा । अर्थात् जब हम इसका विग्रह ‘तस्य रूपमिति तद्वपम्, न तद्वपम् इति अतद्वपम् तथा अतद्वपे प्रतिष्ठा यस्य तत् ज्ञानमिति अतद्वपप्रतिष्ठम्’ इस प्रकार करेंगे, अर्थात् जो तदभिन्न रूप से या जो अपने से विपरीत रूप में प्रतिष्ठित हो, ऐसे मिथ्याज्ञान को ही विपर्यय कहते हैं। ऐसा विपरीत ज्ञान ही भ्रमज्ञान है । इस विषय में नञ् समास के विविध अर्थों पर विचार करना होगा । नञ् समास के विविध अर्थ हैं, परन्तु मुख्य दो ही अर्थ हैं,— पर्युदास और प्रसज्यक । ये द्विविध अर्थ इस श्लोक से स्पष्ट हैं—

‘नौ नमर्थौ समाख्यातो पर्युदास प्रसज्यकौ,

पर्युदासः सङ्कृताहो, प्रसज्यस्तु निर्बोधकृत ।’

इस प्रकार पर्युदास और प्रसज्यक इन द्विविध अर्थों में पर्युदास तत्सदृश अन्य का ज्ञान कराता है । अतः उपर्युक्त भ्रमज्ञान के पक्ष में यही अर्थ प्रयुक्त है । क्योंकि भ्रमज्ञान में तत्सदृश अन्य वस्तु का ही यथार्थ ज्ञान होता है । इस प्रकार भ्रम भी विपर्यय है । अतः अतद्वपप्रतिष्ठम् के प्रथम विग्रह में पर्युदासरूप विधिपरक अर्थ ही ग्राह्य है ।

नञ् का दूसरा अर्थ है प्रसज्यक जो निर्बोधपरक होता है जैसे ‘अतद्वपप्रतिष्ठम्’ में तस्य रूपम् इति तद्वपे, तद्वपे प्रतिष्ठा यस्य तत् तद्वपप्रतिष्ठम् न तद्वपप्रतिष्ठमिति अतद्वपप्रतिष्ठम् जो उसके यथार्थ रूप में प्रतिष्ठित न हो या जो यथार्थ रूप से अनिश्चित हो वही अतद्वपप्रतिष्ठ है । इस प्रकार इस पद का विग्रह करने पर विपर्यय के अन्तर्गत संशय को भी स्वीकार करना होगा । अतः भ्रम और संशय दोनों ही विपर्यय ज्ञान हैं । केवल भ्रम या केवल संशय ही नहीं । इस प्रकार वास्तव में ज्ञेय से भिन्न या

अथार्थ रूप ज्ञान के आकार की चिह्नवृत्ति ही विपर्यय वृत्ति है । व्यास, भोज, विशानमिह्र आदि सभी ने विपर्यय में भ्रम और संशय दोनों को ही स्वीकार किया है । यदि यह कहें कि विपर्यय को पुष्क वृत्ति मानने की क्या आवश्यकता, प्रमाण में ही इनका अन्तर्भाव क्यों नहीं हो जाता । कारण यह है कि प्रमाण यथार्थवस्तु का ज्ञान करता है, परन्तु विपर्यय अथार्थ पदार्थ का जैसे स्थाणु को देखकर यह ज्ञान होता है कि यह स्थाणु है अथवा पुरुष । इस प्रकार यह अथार्थ वस्तु का ज्ञान ही विपर्यय है, क्योंकि वास्तव में तो वह स्थाणु है पुरुष आदि नहीं ।

### विपर्यय के प्रकार

विपर्यय वृत्ति मुख्यतः पांच प्रकार की होती है-- अविद्या, अस्मिता, राग, द्वेषाभिनिवेश । सांख्यसूत्रकार के अतिरिक्त अन्य सभी सांख्य योग दार्शनिकों ने भी इसी मत का समर्थन किया है । सूत्रकार<sup>२</sup> ने 'विपर्ययभेदाः पंचे' इस सूत्र में विपर्यय को पांच भेदों वाला कहा है । यद्यपि उन्होंने पांचों भेदों का नाम से कथन नहीं किया । विपर्यय को क्लेश भी कहते हैं । ये सदैव कष्टदायक होते हैं । इनके उपर्युक्त पंच प्रकारों में अविद्या ही प्रमुख है, अतः सर्वप्रथम इनका ही वर्णन योग-सूत्रकार ने किया है । अनित्य, अशुचि, दुःख और अनात्म पदार्थों में नित्य-शुक्ल और आत्म की भावना रखना ही अविद्या नामक चिह्नवृत्ति है ।

१ 'अविद्यास्मितारागद्वेषाभिनिवेशाः क्लेशाः' --योगसूत्र २।३, पृ० २७३

२ 'सांख्यसूत्र ३।२७, पृ० १५३

३ 'अनित्याशुचिदुःखानात्मसु नित्यशुक्लात्मस्थितिरविद्या' --योगसूत्र २।५,



तत्त्वकौमुदीकार के अनुसार आठ अव्यक्तमहदहंकार और पंचतन्मात्राओं आदि अनात्म पदार्थों में आत्मा की बुद्धि ही अविद्या है । अविद्या को तम भी कहा जाता है । ये आठ प्रकार की होती हैं । योगवासिष्ठ में भी अविद्या का लक्षण किया गया है । जब वस्तुतः विद्यमान न होते हुए भी आत्मा से अतिरिक्त किसी दूसरे तत्त्व का मान होने लगे, उसे ही अविद्या कहते हैं<sup>१</sup> । इसे अविद्या इसलिए कहते हैं, क्योंकि ज्ञान होने पर यह विद्यमान नहीं रहती<sup>२</sup> । अविद्या अनन्त प्रकार की होती है । अविद्या चित्त की एक विशिष्ट और महत्त्वपूर्ण वृत्ति है । अतः चित्त में इसी का प्राधान्य होने से चित्त को ही अविद्या शब्द से कहा जाता है । चित्त को ही सम्पूर्ण आहम्बर उत्पन्न करने वाला समझना चाहिए ।

विपर्यय वृत्ति का दूसरा प्रकार है अस्मिता । अस्मिता का अर्थ है दृक् शक्ति पुरुष और दर्शन शक्ति बुद्धि इन द्विविध शक्तियों की स्वात्मता या अभिन्नता की प्रतीति ही अस्मिता है, अर्थात् यद्यपि दृक् पुरुषः अपरिणामी शुद्ध, नित्य और चेतन है और इनके विपरीत बुद्धि प्रतिक्षण परिणामी, अनित्य और जड़ इन दोनों के अत्यन्त भिन्न होने पर भी अज्ञानवश अभिन्नता का अनुभव ही है अस्मिता है । इसको ही मोह भी कहते हैं । अविद्या के समान इसके भी अष्ट अवान्तर प्रकार होते हैं ।

सुख के पश्चात् अन्तःकरण में रहने वाली तत्सजातीय सुख के प्रति अभिलाषाविशेष ही राग रूप चित्तवृत्ति है । राग को महामोह भी कहते हैं । इसके दश प्रकार होते हैं । इसी प्रकार दुःख

१ योगवासिष्ठ ३।६६

२ ,, ६।२, पृ० १८८

३ ,, ६।२, पृ० १६०

४ दृग्दर्शनशक्त्योरैकात्म्येवास्मिता -- योगसूत्र २।६, पृ० २६६



भोग के अनन्तर अन्तःकरण में रहने वाला द्रोघ या उस दुःख को दूर करने की इच्छा ही द्वेष रूप क्लेश है । द्वेष की दूसरी संज्ञा तामिस्र है । यह १८ प्रकार की होती है ।

विपर्यय का पंचम प्रकार है अभिनिवेश ।

अभिनिवेश रूप क्लिष्ट वृत्ति का स्वरूप स्पष्ट करते हुए योगसूत्रकार कहते हैं 'स्वरसवाही विदुषोऽपि तथा रुद्धोऽभिनिवेशः' अर्थात् पूर्वजन्म के मरणभय विषयक अनुभवजन्य स्वभावतः सिद्ध विद्वानों के मन में जो अज्ञानियों के समान मरणभय होता है, उसे ही अभिनिवेश कहते हैं । इस क्लेश को अन्धतामिस्र की संज्ञा दी गयी है । यह भी तामिस्र के समान अष्टादश प्रकार का होता है । उपर्युक्त पंच क्लेशों को सभी अन्य सांख्ययोगाचार्यों ने स्वीकार किया । साथ ही इसका उल्लेख अनेक पुराणादि में भी हुआ है ।<sup>१</sup> अतः यह स्पष्ट है कि प्रमाण की भांति विपर्यय भी चित्त की विशिष्टवृत्ति है, भिन्नता इस अंश में है कि सत्त्व या यथार्थ ज्ञान का प्राधान्य होने से प्रमाण को सात्त्विक वृत्ति कहते हैं । और अज्ञान या भ्रमज्ञान का प्राधान्य होने से विपर्यय को तामसवृत्ति कहते हैं ।

विकल्प वृत्ति

विकल्प योगाचार्यों की एक विशिष्ट मान्यता है । यद्यपि विकल्प का अर्थ 'अथवा' से ही मी लिया जाता है, परन्तु दार्शनिक स्तर पर हम इसे इसी रूप में नहीं स्वीकार कर सकते । विकल्प वृत्ति से दार्शनिकों का तात्पर्य एक विशिष्ट चिह्नवृत्ति से है । इस वृत्ति का लक्षण

१- दृग्दर्शनशक्त्योरेकात्मतेवासिक्ता-योगसूत्र २।६, पृ० २६६

२ योगसूत्र २।६, पृ० ३०२

३ वायुपुराण ६।३५, पृ० ८८

करते हुए योगसूत्रकार लिखते हैं--<sup>१</sup> 'शब्दज्ञानानुपाती वस्तुशून्यो विकल्पः'<sup>१</sup>  
 अर्थात् ऐसे वस्तु का ज्ञान जिसका अस्तित्व ही न हो या जो अभाव रूप  
 है, ऐसी वस्तु के ज्ञान की अनुगामिनी चित्त्वृत्ति ही विकल्प वृत्ति है । अतः  
 ऐसे शब्द ज्ञान के आकार की वृत्ति, जो शब्द अवास्तविक पदार्थ का ज्ञान  
 करावे वे ही विकल्प हैं । इस प्रकार इस वृत्ति में शून्य वस्तु का (जो  
 विद्यमान न हो) शब्द या आगम के द्वारा ही ज्ञान होता है । यद्यपि उस  
 अवास्तविक पदार्थ का ज्ञान नहीं हो सकता, परन्तु उस वस्तु का कथन शब्दों  
 में किया । जब कथन या व्यवपदेश हुआ है, अतः उस कथनानुसारिणी  
 चित्त्वृत्ति भी अवश्य होगी, यद्यपि वह शून्य वस्तुविषयक ही क्यों न हो ।  
 इसी वृत्ति को विकल्प वृत्ति कहते हैं । अतः भाव यह है कि विकल्पज्ञान में  
 में कुछ स्थानों पर अमेद में भेदका ज्ञान और कुछ में भेद में अमेद का आरोप  
 व्यवहार का हेतु होता है । इस प्रकार उस भेद या अमेद का वस्तुतः अभाव  
 होने से उसका आभासमात्र ही विकल्प ज्ञान है । योगसूत्रों के सभी टीकाकारों  
 ने विकल्प का ईदृश लक्षण ही किया है । हरिहरानन्द ने तत्त्वालोक में भी  
 विकल्पवृत्ति का ऐसा ही लक्षण किया है । आचार्य विज्ञानमित्र ने सांख्यसूत्र  
 २।३२ के माध्य में 'विकल्पस्तु विशेषदर्शनकालेऽपि राहोः शिरः पुरुषस्य  
 चैतन्यमिन्द्रियादिज्ञानम्' ऐसा लिखकर अन्त में 'एतत् सर्वं पातञ्जले सूत्रिणम्' ऐसा  
 कहा है, जिससे स्पष्ट है कि वह पातञ्जलि का समर्थन करते हैं ।

विकल्प को विभिन्न उदाहरणों के आधार  
 पर आचार्यों ने स्पष्ट किया है, जैसे 'चैतन्यं पुरुषस्य स्वरूपम्' इस वाक्य  
 में पुरुष का स्वरूप चैतन्य बताया गया है । इससे प्रतीत होता है कि  
 पुरुष विशेषण और चैतन्य विशेष्य है, यद्यपि पुरुष तथा चैतन्य में

१ योगसूत्र १।६, पृ० ६२

२ सांख्यप्रवचनभाष्य, पृ० १३१

विशेषण-विशेष्य भाव जैसा कोई उम्बन्ध नहीं है । अपितु पुरुष ही चैतन्य है । उन दोनों में अभेद है । इस अभेद में ही भेद का ज्ञान शब्दों से किया जा रहा है । अतः यह विशेषण-विशेष्यरूप भेद का जो वस्तुतः शुन्य है, इस वाक्य में शब्दों से कथन हो रहा है, अतः इस कथन के अनुसार की वृत्ति ही विकल्प वृत्ति है । यद्यपि चित्ति और पुरुष का भेद वास्तविक नहीं, तथापि प्रकट किया जा रहा है, अतः यही विकल्प वृत्ति है ।

### विकल्प के प्रकार

जहां तक विकल्प वृत्ति के प्रकारों का प्रश्न है, योगसूत्रकार ने इसका कोई उल्लेख नहीं किया । हरिहरानन्द ने सांख्यतत्त्वालोक में त्रिविध विकल्पों पर प्रकाश डाला है । वे हैं-- वस्तुविकल्प, क्रियाविकल्प और अभावविकल्प । इन तीनों का स्वरूप स्पष्ट करते हुए वे कहते हैं-- 'अत्र वस्तुनोरेकत्वेऽपि व्यवहारार्थं तयोर्भेदवत्त्वं विकल्पितम्' जहां किन्हीं दो वस्तुओं में परस्पर स्वेय होने पर भी व्यवहार में उसे भिन्न-भिन्न कहा जाता है, वह वस्तु विकल्पवृत्ति है, जैसे उपर्युक्त उदाहरण में पुरुष और चैतन्य परस्पर स्क हैं । पुरुष के बिना चैतन्य का अस्तित्व नहीं और चैतन्य के बिना पुरुष का कोई अस्तित्व नहीं, परन्तु दोनों का पूर्ण तादात्म्य होने पर भी उनका भिन्न रूप में कथन हुआ है । इससे भेद का पूर्ण अभाव होने पर भी वाक्य से उस भेद की प्रतीति होती है । यह है-- वस्तु विकल्प ।

द्वितीय है क्रिया विकल्प । जहां कर्ता पदार्थ का भी व्यवहार के लिए कार्य रूप से प्रतिपादन किया जाय । वहां क्रिया-विकल्प होता है-- जैसे 'बाणस्तिष्ठति' स्था धातु का अर्थ है--स्थित होना अर्थात् गति से निवृत्त होना । इस गति निवृत्ति रूप क्रिया के कर्ता रूप से बाण का कथन हुआ है यद्यपि बाण में गतिनिवृत्ति आदि क्रिया का पूर्ण अभाव है ।

१ सांख्यतत्त्वालोक, पृ० १७

२ 'कर्ता यत्र व्यवहारसिद्ध्यर्थं कर्तृवत् व्यवहियते स क्रियाविकल्पः ।'

इस प्रकार इस वाक्य में उस अवास्तविक या अस्त कर्तृत्व का शब्दों के द्वारा प्रतिपादन किया गया, अतः यह क्रिया विकल्प है ।

तृतीय या अन्तिम है-- अभाव विकल्प । जो पदार्थ अभावार्थक है अर्थात् जिनका पूर्ण अभाव है, ऐसे पदार्थों के विषय में कुछ कहना, उस कथनानुसार उस अभाव वस्तुविषयक चित्तवृत्ति ही अभाव विकल्प है । जैसे-- 'अनुत्पत्तिधर्मा पुरुषः' अर्थात् पुरुष उत्पत्तिधर्म-शून्य है । अर्थात् पुरुषमें उत्पत्ति धर्म का पूर्ण अभाव है । पुरुष कभी भी उत्पत्ति नहीं करता, परन्तु उस अभाव का भी कथन या प्रतिपादन इस वाक्य में हुआ, अतः यह अभाव विकल्प है । इस प्रकार वस्तु के स्वरूप की अपेक्षा बिना केवल शब्द ज्ञान के माहात्म्य से जो शश शृंग आकाश कुसुमादि अलीक यथार्थविषयक चित्तवृत्तियाँ उदय होती हैं वे सभी विकल्प वृत्ति के अन्तर्गत ही आती हैं ।

निद्रा वृत्ति

उपर्युक्त प्रतिपादित विविध वृत्तियों के पश्चात् निद्रा वृत्ति का प्रसंग आता है । निद्रा भी चित्त की ही एक विशिष्ट वृत्ति है । इस विषय में पर्याप्त मतभेद है । कुछ आचार्य निद्रा को वृत्ति रूप से स्वीकार नहीं करते, अतः सर्वप्रथम यह निश्चित करना आवश्यक है कि निद्रा वस्तुतः वृत्ति है अथवा नहीं ? जहाँ तक सांख्ययोग सूक्तारों का मत है । वे निद्रा को वृत्तिरूप ही मानते हैं । 'वृत्त्यः पञ्चतय्यः क्लिष्टाक्लिष्टाः' इस सूत्र में पांच प्रकार की वृत्तियों का कथन है । उनमें निद्रा भी सम्मिलित है । यद्यपि सांख्यसूक्तार ने किसी सूत्र में पांचों वृत्तियों का स्पष्ट उल्लेख नहीं किया परन्तु योगशास्त्रकार पतंजलि ने सूत्र १।६ में इनकी गणना की है । सूक्तारको

१ अभावपदाश्रिता चित्तवृत्तिरभावविकल्पः, पृ० सांख्यतत्त्वबालीक, पृ० १७

भी यह। अभिमत है, अतः उन्होंने इन वृत्तियों की गणना करने का प्रयत्न नहीं किया। सुत्रों के भाष्य में विज्ञानभिक्षु ने इन पञ्चवृत्तियों का उल्लेख भी नहीं किया। इनसे भिन्न योगसूत्रों के विभिन्न टीकाकारों ने निद्रा वृत्ति को स्पष्ट किया है, परन्तु उपर्युक्त आचार्यों से भिन्न हरिहरानन्द ने वृत्तियों का उद्देश करते हुए निद्रा वृत्ति का ग्रहण नहीं किया। पांच वृत्तियों को वे स्वीकार करते हैं परन्तु उनके नाम इस प्रकार हैं-- प्रमाण, स्मृति, विज्ञान, विकल्प और विपर्यय<sup>१</sup>। उन्होंने निद्रा को वृत्ति रूप से स्वीकार नहीं किया, परन्तु अवस्थावृत्तियों का विवेचन करते हुए जहाँ सुषुप्ति का प्रसंग आया है, उन्होंने योगसूत्र २।१० को उद्धृत करके निद्रा को ही सुषुप्ति कहा है। उनके अनुसार निद्रा और सुषुप्ति समान ही है। अन्य कुछ आचार्यों ने निद्रा को सुषुप्ति की वृत्ति कहा है, परन्तु उन्होंने इतना भी भेद करने की आवश्यकता नहीं समझी। सुषुप्ति में चिह्न जड़ रहता है और वृत्ति भी तामसी होने से जड़ हो है। अतः ऐसे ही विचारकों के मत के निवारणार्थ निद्रा का वृत्तिरूप स्पष्ट करने के लिए ही योगसूत्रों में निद्रा का लक्षण करते हुए वृत्ति पद का ग्रहण किया हुआ। अन्यथा लक्षण सूत्र में ऐसा करने की कोई आवश्यकता नहीं।

-----

१ 'प्रमाणस्मृतिप्रवृत्तिविज्ञानविकल्पविपर्ययाः इति', पृ० १४

२ 'सांख्यतत्त्वालोक में अवस्थावृत्तियों का भी उल्लेख हुआ है हम इस पर बाद में विचार करेंगे।

३ 'सुषुप्ति लक्षणं यथाह--अभावप्रत्ययालम्बनावृत्तिः निद्रा। तथाचिचेन्द्रियाधिष्ठानानां सम्यग्जडत्वम्' -- तत्त्वालोक, पृ० २२।

४ तत्त्वकौमुदी, पृ० १६

अब प्रश्न यह है कि निद्रा वृत्ति का स्वरूप क्या है? सांख्यसूत्रों में इसका कोई लक्षण नहीं मिलता, हां विज्ञानभिक्षु ने सूत्र के भाष्य में 'निद्रा च सुषुप्तिकालीना बुद्धिवृत्तिः' स्तम्भात्र लिखा है, अर्थात् निद्रावृत्ति चित्त की सुषुप्ति अवस्था में रहता है। इस प्रकार सुषुप्ति में सक्ष्म, रजस् अभिभूत और तमस् का प्राबल्य होता है। ऐसी अवस्था में ही तमः प्रधान निद्रावृत्ति होता है। सुषुप्तिकालीन वृत्तियों के विषय में पर्याप्त मतभेद है। इसका पूर्व ही उल्लेख हो चुका है, परन्तु इतना तो अवश्य ही स्वीकार करना होगा कि सुषुप्ति में भी कोई-न-कोई वृत्ति रहती है। चित्त प्रतिज्ञाण परिणामी है। वह कभी स्थिर नहीं हो सकता। सुषुप्ति में चित्तवृत्ति का अभाव ही स्वीकार करना उपयुक्त नहीं, क्योंकि सुषुप्ति के पश्चात् जागृतावस्था में उसका स्मरण होता है। अर्थात् (सुख या आनन्दपूर्वक सोये) 'सुखमहमस्वाप्सम्' इसका अर्थ यह हुआ मेरा मन शान्त या चंचलता से रहित था। यदि सुषुप्ति में वृत्ति का पूर्ण अभाव है तब तत्कालीन सुख या दुःख का स्मरण होना सम्भव नहीं, परन्तु लोकव्यवहार में ऐसा देखा जाता है। अतः सुषुप्ति में वृत्ति है वह निद्रारूप ही क्यों न हो। निद्रा का लक्षण योगसूत्रों में इस प्रकार किया गया-- 'अभाव प्रत्यक्षालम्बनावृत्तिर्निद्रा' अर्थात् जागरण और स्वप्नावस्था की वृत्तियों से अभिभूत जाग्रत और स्वप्न के पदार्थों को विषय बनाने वाली वृत्तियों के कारण सक्ष्म और रजस् के अभिभूत हो जाने पर तमस् द्रव्य रूप अज्ञान को विषय बनाने वाली या तमः प्रधान<sup>वृत्ति निद्रा</sup> है। अन्याचार्यों ने भी इसे तामसी ही स्वीकार किया है। तामस होने के कारण इस वृत्ति के पूर्व ही शरीर जड़ हो जाता है। वृत्ति क्षीण हो जाती है। इस प्रकार

सभी योग आचार्यों को निद्रा वृत्ति अवश्य ही मान्य है । सारंथसूत्रों के मूल आचार्य ने इनका उल्लेख भी किया है, मुख्य पांच वृत्तियाँ ही माना यद्यपि इनका उद्देश नहीं किया ।

### स्मृति वृत्ति

स्मृति चित्त ही मुख्य पांच वृत्तियों में अंतिम वृत्ति है । स्मृति का वृत्तित्व सर्व स्वीकृत है । यह मो स्क ज्ञानविशेष या विशिष्ट अवस्थामात्र है । इसका उदाहरण योगसूत्रकार ने इस प्रकार किया 'अनुमृतविषयासंप्रमोषः स्मृतिः' अर्थात् प्रमाणानुसारेण अनुभव किए गए विषय में जो अनपहरण रूप या ठीक उसी अनुभव प्रकारिणी अस्तित्व रूप वृत्ति बनती है, उसे ही स्मृति कहते हैं । इस प्रकार जिस विषय का अनुभव किया गया हो, वह विषय अनुभवपूर्वक अपने उसी रूप में जब पुनः चित्त में वृत्ति रूप से उपस्थित हो, उसे स्मृति वृत्ति कहते हैं । इस प्रकार पूर्व अनुमृत पदार्थ ही स्मृति का विषय होता है । स्मृति का अर्थ है स्मरण करना । स्मरण सदैव पूर्व अनुभव किए गए या देखे गए पदार्थ का ही सम्भव है न कि अनाधिकृत पदार्थों का । जब तक हम किसी पदार्थ का अनुभव न करेंगे तब तक उसका अभाव होने पर भी उसका स्मृति रूप से चित्त में उपस्थित होना सम्भव नहीं । अतः स्मृति पूर्वानुमृतविषयक होती है । इस प्रकार स्मृति में दो रूप हैं-- स्क तो वह विषय जिसका अनुभव किया जा चुका है और दूसरा उसका पुनः स्मृतिकाल में ज्ञान होना । अब प्रश्न उठता है कि इन द्विविध रूपों में कोई स्क स्मृति है अथवा दोनों ही स्मृति हैं । भाष्यकार ने कहा है कि ज्ञेय वस्तु या अनुमृतविषय के साथ

उसका पुनर्ज्ञान इस प्रकार के उभयात्मक संस्कार बनते हैं, तथा उसके अनुसार उभयाकार चिच्छृचि भी उत्पन्न होती है । अतः स्मृति उभयात्मक है, परन्तु माष्यकार ज्ञानाकार वृत्ति को बुद्धि या अनुभव रूप ही मानते हैं अर्थात् 'ग्रहणाकारपूर्वा<sup>बुद्धिः</sup> स्मृतिः' अनुभूत जो विषय है, उस विषय के पूर्व ज्ञान का हमें ज्ञान हो रहा है, वह उस ज्ञान का अनुभव या ज्ञान हुआ न कि स्मृति । व्यास ने इस बुद्धिः पद का 'ज्ञानशक्तिः प्रमाणमित्यर्थः' ऐसा अर्थ किया है अर्थात् किसी विषय के पूर्व ही प्रामाणिक ज्ञान प्राप्त होने पर वह ज्ञान जब पुनः चिद में उपस्थित हो वह तो उस ज्ञान का अनुभव है न कि स्मृति। जैसे यदि हमें वृद्धा ज्ञान की स्मृति हो रही है, उसके दो अंश होंगे । पहले तो एक बार वृद्धा का ज्ञान हुआ और अब उस ज्ञान का पुनः ज्ञान या अनुभव कर रहे हैं कि हम उसी वृद्धा का, जो कि अनुभूत विषय है, पुनर्ज्ञान कर रहे हैं, इसमें जो पुनर्ज्ञान है वह तो अनुभव मात्र है, क्योंकि वह ज्ञान अनुभूत नहीं । उस पूर्ववृद्धा ज्ञान का प्रथम बार अनुभव हो रहा है, परन्तु उस वृद्धा रूप विषय का तो हमें पूर्व ही अनुभव हो चुका था, अतः वह वृद्धा अनुभूत विषय है । इस प्रकार स्मृतिकाल में उस अनुभूत विषय के आकार की चिच्छृचि बनती है । अतः 'ग्राह्याकारपूर्वास्मृतिः' अर्थात् ग्राह्य विषयाकाराकारित वृत्ति ही स्मृति है न कि ज्ञानाकाराकारित वृत्ति भी स्मृति है । अतः 'वृद्धामहं ज्ञानामि' इस प्रकार की वृद्धाग्रहण प्रधाना वृत्ति ही स्मृति है । इनके पश्चाद्भावी अन्य आचार्यों -- विज्ञानभिक्षु, वाचस्पति मित्र, मावागणेश आदि ने भी स्मृति का स्तादृश लक्षण किया है । परन्तु योगवातिकार का स्तद्विषयक मत कुछ भिन्न है । पूर्व काल में किसी वस्तु का अनुभव हुआ हो अथवा न हुआ हो, किन्तु उसका निश्चय के साथ जब ऐसा ध्यान आए कि यह वस्तुपूर्व काल में अनुभूत हो चुकी है, उस ध्यानाकार वृत्ति को स्मृति कहते हैं ।



इसप्रकार<sup>१</sup> योगवासिष्ठ में अनुभूत विषयक ज्ञान को ही स्मृति रूपसे स्वीकार किया है ।

इस विषय में यदि ऐसी धारणा हो कि जो अनुभव है, उसी को स्मृति कहते हैं, वह अनुभव मिथ्या ही क्यों न हो । इस प्रकार अनुभव के ही पुनर्ज्ञान को स्मृति कहा गया, परन्तु उस अनुभव का सत्य या प्रामाणिक होना आवश्यक नहीं,<sup>२</sup> यदि इस लक्षण को स्वीकार करें । उनका भास्वतीकार से विरोध होगा । उन्होंने अनुभव के स्थान में प्रमाण पद का प्रयोग किया है । जिस विषय का पहले प्रामाणिक ज्ञान प्राप्त हो चुका हो उसे विषय के आकार की पुनः वृत्ति होना ही स्मृति है । अनुभव तो वस्तुतः अज्ञातविषयक होता है, अर्थात् जिस वस्तु का पहले ज्ञान न हुआ हो उसका ज्ञान प्राप्त करना ही स्मृति है । अनुभव के अन्तर्गत मिथ्याज्ञान, भ्रम तर्कादि का भी अन्तर्भाव हो जाता है । हरिहरानन्द के अतिरिक्त अन्य सभी आचार्य अनुभूत विषयक ज्ञान को ही स्मृति कहते हैं और यही उपयुक्त भी है । प्रामाणिक ज्ञान की आवश्यकता नहीं है ।

सांख्यसूत्रकार ने कोई विशिष्ट लक्षण नहीं किया, परन्तु वृत्तिकार अनिरुद्ध ने भी 'स्मृतिरतोतज्ञानम्' कहकर अतीत या भूतकालिक ज्ञान को ही स्मृति कहा है । विज्ञानमित्र ने 'स्मृतिस्तु संस्कारजन्यं ज्ञानम्' ईदृश लक्षण किया है । अर्थात् संस्कार से उत्पन्न ज्ञान ही स्मृति है । उनके इस कथन से प्रतीत होता है कि उन्होंने आचार्य व्यास के मत का समर्थन किया है । व्यास १।११ सूत्र का माष्य करते हुए स्मृति वृत्ति की प्रक्रिया को स्पष्ट करते हैं । ग्राह्यग्रहणोपयाकार ज्ञान से उभयाकार

१ पूर्वं दृष्टमदृष्टं वा प्राग्दृष्टमिति निश्चयेः ।

यदेवेहा विषयेऽन्तस्तदा स्मृतिरुदाहृत्य ॥ ३।६६।२४, पृ० २२५

२ अनिरुद्ध वृत्ति सूत्र २।३३, पृ० ५६

३ सांख्यप्रवचनभाष्य, सूत्र २।३३, पृ० १३१

संस्कार उत्पन्न होता है । तत्पश्चात् उस संस्कार से उभयात्मिका चिच्छृति उत्पन्न होती है । अतः स्मृति को संस्कारजन्य कहना उपयुक्त नहीं है । क्योंकि स्मृति प्रमाण की अपेक्षा अल्पप्रकाशक होने से सांख्यिक राजस है ।

स्मृति के प्रकार

जहाँ तक स्मृति के प्रकारों का प्रश्न है, लगभग सभी आचार्य द्विविध स्मृति स्वीकार करते हैं—भावितस्मृत्युत्पत्त्या और अभावितस्मृत्युत्पत्त्या । भावितस्मृत्युत्पत्त्या स्मृति का अर्थ है, जिसमें भावित का कल्पित अर्थात् व्यथार्थ पदार्थ का स्मरण हो उसे व्यथार्थ स्मृति भी कहते हैं । स्वप्न काल की स्मृति इसी प्रकार की होती है । प्रायः स्वप्न में व्यथार्थ का या ऐसे पदार्थ का स्मरण होता है, जिसका वाचक कभी ज्ञान भी न हुआ हो ऐसी स्मृति भावितस्मृति ही कही जाती है । अभावित स्मृति सदैव यथार्थ पदार्थों का ही स्मरण करती है । अतः इसे यथार्थ स्मृति भी कहते हैं । यह प्रायः जागृतवस्था में ही होती है । जागृतवस्था में मिथ्यावस्तु का स्मरण असम्भव ही है । इन द्विविध स्मृतियों में प्रथम अर्थात् भावितस्मृति को ब्रह्मलीन मुनि स्मृति न कहकर स्मृत्याभास ही कहते हैं<sup>१</sup> । व्यथार्थविषयक होने के साथ ही संस्कारजन्य होने से स्मृति जैसी प्रतीत होती है । इन द्विविध स्मृतियों से भिन्न प्रसुप्ततत्वाकनामक स्मृति भी है परन्तु इसका क्या स्वरूप है, यह तो किसी आचार्य ने स्पष्ट नहीं किया है, परन्तु विज्ञानभिक्षु ने प्रसुप्ततत्वाक स्मृति का सण्डन अवश्य किया है । इसे ऐसा प्रतीत होता है कि अवश्य ही उनके पूर्व किसी आचार्य ने स्मृति के इस प्रकार को भी स्वीकार किया होगा, परन्तु वक्त उस आचार्य का नाम प्राप्त न हो सका । अब प्रश्न यह है कि प्रसुप्त तत्वाक और अप्रसुप्त-तत्वाक स्मृति क्या है? ब्रह्मलीन मुनि पातंजलि सूत्रों की व्याख्या में इन्हें

१ सांख्यतत्त्वशालोक, पृ० १५

२ पातंजलयोगदर्शनम्, पृ० ७७

स्पष्ट करते हैं । जिस स्मृति के आकार में तत् पद हो उसके अप्रमुष्ट तत्वाक स्मृति कहते हैं, जैसे 'सा में माता' और जिसके आकार में तत् पद न हो वह प्रमुष्ट तत्वाक स्मृति कही जाती है, जैसे-- 'मे माता' ।

स्मृति के उपर्युक्त प्रकारों के अतिरिक्त हरिहरानन्द ने तीन अन्य प्रकार स्वीकार किये हैं--विज्ञानस्मृति, प्रवृत्तिस्मृति और निद्रादिरुद्धभाव स्मृति । इन प्रकारों की उन्होंने गणना तो का है, परन्तु लक्षण नहीं । अतः इनका स्वरूप स्पष्ट करना सर्वथा असम्भव-सा है । इनसे मिन किसी अन्य आचार्य ने न तो इनका समर्थन किया और न ही खण्डन करने का प्रयास किया । अतः अन्ततोगत्वा प्रमाणतः हम यही कह सकते हैं कि स्मृति दो प्रकार की होती हैं--मावितस्मृत्यव्या और अमावित स्मृत्यव्या । स्मृति को आरण्यक ने सांख्यिकराजस कोटि में ही रखा है । प्रमाण की अपेक्षा ये अल्पप्रकाशक हैं, प्रमाण पूर्ण सांख्यिक वृत्ति है, उससे पदार्थ का सांख्यिक ज्ञान होता है । इससे मिन स्मृति में अर्थार्थ ज्ञान भी सम्मिलित है, अतः यह सांख्यिकराजस वृत्ति है ।

चित्र की अवस्थावृत्तियाँ

जहाँ तक चित्र की अवस्थावृत्तियों का प्रसंग है किसी आचार्य ने भी इनका उल्लेख नहीं किया, केवल हरिहरानन्द ने सांख्यतत्त्वालोक में उपर्युक्त पंच विशिष्ट वृत्तियों के अतिरिक्त चित्र की अन्य नवधा वृत्तियों का भी उल्लेख किया है । अब प्रश्न यह है कि अवस्थावृत्तियाँ हैं क्या ? ज्ञान क्रिया के समय में चित्र की जिस जिस रूप में अवस्थिति होती है, उन्हें ही चित्र की अवस्थावृत्ति कहते हैं । ये अवस्थावृत्तियाँ संस्था में नौ

१ सांख्यतत्त्वालोक, पृ० १६

२ ज्ञानक्रियाकाले चित्रस्य यद्भावेनावस्थानं भवति तां स्वावस्थावृत्तयः, पृ० २०

मानी गई हैं । इन नौ को भी तीन वर्गों में विभाजित किया गया है--  
 बोध्यगत, चेष्टागत और धार्यगत । बोध्यगत अवस्था वृत्तियां त्रिविध हैं --  
 सुख, दुःख और मोह<sup>१</sup> । ये तीनों सत्त्व, रजस् और तमस् गुणों के परिणाम  
 हैं । जिन वृत्तियों में इन तीनों का प्राधान्य हो वे वृत्तियां बोध्यगत  
 अवस्थावृत्तियां कहलाती हैं । अनुकूलविषयके उद्रेक<sup>२</sup> से सुख, प्रतिकूलविषय के  
 उद्रेक से दुःख होता है । सुख और दुःख के अत्यधिक भोग से सुख और दुःख  
 के पार्थक्यज्ञान न कर सकने वाली जड़ता की प्रतीति को मोह<sup>३</sup> कहते हैं ।

चेष्टागत अवस्थावृत्तियां भी त्रिविध हैं--इनमें  
 राग, द्वेष और अभिनिवेश रूप वृत्तियों का अन्तर्भाव है । रागादि पर  
 क्लेशों के प्रसंग में विचार होगा, परन्तु यहां भी संक्षेप में उल्लेख करना  
 आवश्यक है । सुखविषयक इच्छाविशेष ही राग है तथा दुःख विषयक  
 क्रोध ही द्वेष तथा मरणत्रास या मरणभय ही अभिनिवेश है । चित्त की  
 सभी चेष्टाएं रागादि त्रिविध क्लेशों से प्रेरित होकर ही होती हैं, अतः  
 इन्हें चित्त की चेष्टागत अवस्था वृत्तियां कहते हैं ।

तृतीय और अन्तिम है धार्यगत अवस्थावृत्तियां ये  
 भी तीन प्रकार की हैं, जाग्रत, स्वप्न और सुषुप्ति । धार्य का अर्थ है शरीर  
 अर्थात् शरीर से सम्बन्धित वृत्तियों को ही धार्यगत वृत्तियां कहते हैं । शरीर  
 और चित्त का घनिष्ठ सम्बन्ध है, अतः शरीरगत उपर्युक्त त्रिविध वृत्तियों  
 को चित्त की वृत्तियां कहा गया है<sup>३</sup> । जाग्रत, स्वप्न और सुषुप्ति इन

१ 'सुखदुःखमोहाः सत्त्वरजस्तमः प्रधानाः बोध्यगताः अवस्थावृत्तयः', पृ० २०

२ 'रागद्वेषाभिनिवेशाश्चेष्टागतावस्थावृत्तयस्त्रिगुणानुसारिण्यः', पृ० २१

३ 'जाग्रतस्वप्नसुषुप्तयोर्धार्यगतावस्थावृत्तयः । धार्यं शरीरं । तत्सम्पर्काधार्यगता-  
 वस्थावृत्तयश्चित्तस्य', पृ० २१ ।

अवस्थाओं का स्वरूप स्पष्ट करना आवश्यक है । हरिहरानन्द ने इस जाग्रदवस्था का वर्णन इस प्रकार व किया है जागरे चित्तेन्द्रियाधिष्ठानान्यजहानि चेष्टन्ते अतः जागरितावस्था में ये सक्रिय रहते हैं । इससे भिन्न स्वप्नावस्था में इन्द्रियां जड़ता को प्राप्त होती हैं और उसके अनियत अनुव्यवसायाधिष्ठान की जब चेष्टा होती है । उस अवस्था को स्वप्न कहते हैं । वारण्यक सुषुप्ति और निद्रा में कोई भेद नहीं मानते उनके अनुसार ये समान ही हैं ।

#### चित्त के त्रिविध व्यवसाय

चित्त के उपर्युक्त कार्यों के अतिरिक्त उसी त्रिविध व्यवसायों का भी उल्लेख हुआ है । प्रश्न यह है कि व्यवसाय क्या क्या है? कतिपयशक्ती अधिकृत्येकदा यच्चित्तेष्वेष्टितं स व्यवसायः<sup>१</sup> अर्थात् कुछ शक्ति को दृष्टि में रखकर एक बार में ही जो चित्त के द्वारा चेष्टा की जाती है, वही चित्त का व्यवसाय है । व्यवसाय भी त्रिविध हैं-- सद्व्यवसाय, अनुव्यवसाय और अपरिदृष्ट व्यवसाय । हरिहरानन्द ने सद्व्यवसाय को ग्रहण, अनुव्यवसाय को चिन्तन और अपरिदृष्टव्यवसाय को धारण कहा है । यद्यपि उन्होंने इन व्यवसायों का अधिक वर्णन नहीं किया, परन्तु एक एक पंक्ति में इनको स्पष्ट किया है । ज्ञानेन्द्रियरूप शक्तियों के द्वारा वर्तमानविषयक जो चित्त की चेष्टा या व्यापार होता है उसे सद्व्यवसाय कहते हैं<sup>१</sup> । इनसे भिन्न जो अतीत और अमागतकालीन विषयों के अति स्मृतिविषयक व्यापार होता है उसे अनुव्यवसाय कहते हैं<sup>२</sup> ।

<sup>१</sup> जाग्रद्यापन्नेषु - - - - - तदवस्था स्वयः ' १०२१

<sup>१</sup> ज्ञानेन्द्रियादीनाधिकृत्य वर्तमानविषयो व्यवसायः सदास्यः, पृ० २२

<sup>२</sup> अतीतानागतविषयोऽनुव्यवसाय स्मृतिविषयालोऽन्यात्मक ।, पृ० २२

जिस व्यवसाय के द्वारा निद्राप्रि में मो चिच का परिणाम होता रहता है और उसके द्वारा संस्कार जावित रहते हैं, वह अपरिदृष्ट व्यवसाय कहलाता है<sup>१</sup> । इस प्रकार ये तानों व्यवसाय आरप्यक को सम्मिलित है, यद्यपि इनके अतिरिक्त अन्य किसी आचार्य ने इस विषय में कुछ विचार नहीं दिया । अतः इस विषय में कुछ निश्चित रूप से कहना असम्भव है ।

इस प्रकार यद्यपि इसके पूर्व अर्थात् तृतीय अध्याय में चिचादि तत्त्वों के विभिन्न कार्यों या व्यापारों के पर विचार हो चुका है तथा इस अध्याय में कुछ ऐसे व्यापारों या कार्यों का विवेचन किया जा चुका है, जो मुख्यतः चिच के ही कार्य हैं । यद्यपि उनमें चिच को अन्य तत्त्वों की सहायता अवश्य लेनी पड़ती है, तथापि स्ये वृत्तियां चिच की ही कही गई हैं । ये चिच के विशिष्ट व्यापार हैं ।

-०-

---

१ यैन चावेष्मानेन व्यवसायेन निद्रायावपि सदा चिचपरिणामौ जायते संस्काराच्च येनानुजीवन्ति सौऽपरिदृष्टव्यवसायः, पृ० २२

चित्तवृत्ति निरोध और उसके उपाय

वृत्ति-निरोध क्या है ?

वृत्ति-निरोध के उपाय

(क) अभ्यास

(ख) वैराग्य का स्वरूप और प्रकार

अपर वैराग्य

पर वैराग्य

वृत्ति निरोध के अन्य उपाय

(क) क्रियायोग

(ख) अष्टांग योग

यम

नियम

आसन

प्राणायाम-- प्राणायाम के प्रकार, रेखादि

प्रत्याहार

धारणा

ध्यान

समाधि

(ग) स्वकर्म

निरोधकालिक चित्तविक्षोभ और उनका प्रशमन

(क) चित्तविक्षोभ क्या है?

(ख) चित्तविक्षोभ के प्रकार

व्याधि

स्त्यान

संशय

प्रमाद

बालस्य

अविरति

प्रान्तिदर्शन

अलम्बभूमिकत्व

अनवस्थितत्व

दुःख

दोर्मनस्य

अगमेजयत्व

श्वास

प्रश्वास

(ग) चित्तविक्षोभों के प्रशमन के उपाय

## पंचम अध्याय

-0-

### चिच्छृतिनिरोध और उसके उपाय

---

वृत्ति-निरोध क्या है?

-----

द्वितीय और तृतीय अध्याय में चिच्छ के और साथ ही अन्य बाह्य और अन्तःकरणों के विभिन्न व्यापारों का विवेचन हुआ है । चिच्छ तो प्रतिज्ञाणपरिणामी है, अतः प्रतिज्ञाण उसकी वृत्तियाँ भी भिन्न ही होंगी । इन वृत्तियों के रहने पर ही पुरुष को भोग का सम्पादन हो सकता है, परन्तु मोक्ष रूप पुरुषार्थ सर्वथा असम्भव है । इन द्विविध पुरुषार्थों की प्राप्ति ही जीवन का परम प्रयोजन है । अतः भोग के पश्चात् मोक्षप्राप्ति का विवेचन भी आवश्यक है ।

जहाँ तक मोक्ष का प्रसंग है, यह तो प्रथम अध्याय में ही स्पष्ट है कि मोक्ष का मुख्य उपाय विवेकज्ञान है । विवेकज्ञान या प्रकृति पुरुषविवेकज्ञान से ही मुक्ति होगी । प्रकृति को अपना समझकर उससे तादात्म्य होने पर सृष्टि निवृत्ति ही न होगी और पुरुष अज्ञानवश भोग या संसार में ही लिप्त होता जायगा । अतः सर्वप्रथम अज्ञान का निराकरण करना अत्यन्तावश्यक है । परन्तु ज्ञान प्राप्ति या अज्ञान का निराकरण सहज नहीं है । ज्ञानप्राप्ति मात्र से ही अज्ञान का नाश या यह कहिए कि तिरोभाव हो जाता है । जिस प्रकार अन्धकार और प्रकाश एक स्थल पर ही कदापि नहीं रह सकते, ठीक उसी प्रकार ज्ञान रूप प्रकाश के वाते ही अज्ञान रूप तम स्वतः भाग जाता है ।

-----

१ ज्ञानान्मुक्तिः -- सांख्यसूत्र ३।२३, पृ० १४८



प्रश्न यह है कि ज्ञान की प्राप्ति होगी कैसे? इसके अनेक उपाय शास्त्रों में वर्णित हैं और सांख्ययोगाचार्य भी समाधि योगादि उपायों को ही स्वीकार करते हैं, अतः चित्त समाधि के अभाव में योग असम्भव और चित्त की समाधि के लिए सर्वप्रथम इन चंचल चित्त की विभिन्न वृत्तियों का निरोध या उपशम अत्यन्तानिवार्य है<sup>१</sup>। यहां तक कि चित्तवृत्तिनिरोध को ही योग संज्ञा भी दी गई<sup>२</sup> 'योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः' अर्थात् प्रमाणादि वृत्तियों का निरोध ही योग है। योग-वासिष्ठ में संसार से उतरने की युक्ति को ही 'योग' संज्ञा दी गई<sup>३</sup>। इसी में स्कन्ध पर योग को वृत्तिनिरोध रूप भी कहा गया है<sup>४</sup>। चित्तवृत्ति के निरोध को स्पष्ट करते हुए आचार्यों ने अपने-अपने मत दिये हैं। चित्तवृत्तियों का उपशम ही निरोध है। उपशम प्रतिलोमपरिणाम रूप होना चाहिए, अर्थात् जिस प्रकार का परिणाम होता है, उसके विपरीत रूप से उसका स्वस्वकारण में लय ही निरोध है। अर्थात् राजस और तामस वृत्तियों का क्रमशः सात्त्विक वृत्तियों में लय ही योग है<sup>५</sup>। आचार्य भोज ने भी निरोध का लगभग ऐसा ही अर्थ किया है --

'चित्तस्य निर्मलसत्त्वपरिणामरूपस्य या वृत्त्योऽङ्गाग्निभावपरिणामरूपाः तासां निरोधो बहिर्मुखतया परिणतिविच्छेदादन्तर्मुखतया प्रतिलोमपरिणामेन स्वकारणे ल्यो योग इत्याख्यायते' अर्थात् चित्त की अंग रूप वृत्तियों का बाह्यविषयों के रूप में परिवर्तितवृत्तियों को उन विषयों से हटाकर अन्तर्मुखी करना अर्थात् भीतर

१ 'वृत्तिनिरोधात् तत्सिद्धिः' -- सांख्यसूत्र ३।३१, पृ० १५१

२ चित्तस्य वृत्तीनां प्रमाणविपर्ययादीनां यो निरोधो निवर्तनं स योग इत्यर्थः ।  
-- सर्वदर्शन संग्रह -- पृ० ३३१

३ संसारोचरेण युक्त्याङ्गशब्देन कथ्यते ।<sup>१</sup> ६।१३।३

४ योगस्तद्विवृत्तिनिरोधो हि ज्ञानं सम्यगवेक्षणम् ।

-- ५।७८।३

५ 'चित्तस्य रजस्तमोवृत्तीनां वक्ष्यमाणानां निरोधः प्रतिलोमपरिणामेनोपशमो योग इत्यर्थः ।'

--सुत्रार्थबोधिनी, पृ० २

की ओर उन्मुख करने से इस प्रकार विलोमपरिणाम के द्वारा वृत्तियों को स्वकारण (वृत्तियों के कारण) चित्त में लीन करना ही योग है । भावागणेश ने भी चित्तनिग्रह को अतीन्द्रिय प्रयत्नविशेष कहा है<sup>१</sup> । सर्वदर्शनसंग्रहकार सामन-माधव ने भी इसी मत का समर्थन किया है<sup>२</sup> । इनसे भिन्न अधिकतर टीकाकार वृत्तियों की संस्कारमात्रावशेषावस्था को ही योग या चित्तवृत्तिनिरोध कहते हैं । आचार्य विज्ञानभिक्षु, वाचस्पति और नागोजी भी इसी मत के पौणक हैं । विज्ञानभिक्षु लिखते हैं-- 'चित्तस्य वृत्तिसंस्कारशेषावस्था निरोधः' अर्थात् चित्त की वृत्तियों की संस्कारमात्र रूप से अवस्थिति ही निरोध है । चित्तवृत्ति-निरोध के उपर्युक्त विवेचन से ऐसा प्रतीत होता है कि उपर्युक्त विविध आचार्यों के स्तद्धिषयक मतों में कुछ भिन्नता है । मुख्यतः इनके द्विविध मत हैं । एक तो सभी वृत्तियों का पूर्ण लय अर्थात् निःशेष लय स्वीकार करते हैं, परन्तु दूसरे सविशेष लय अर्थात् उनके अनुसार चित्तवृत्तिनिरोधकाल में भी वृत्तियों के संस्कार शेष हैं, अर्थात् उनका लय सावशेष या संस्कारशेष है । इस प्रकार द्वितीय मत ही अधिक उपर्युक्त प्रतीत होता है, क्योंकि संप्रज्ञात योगकाल में भी सांख्यिक वृत्तियाँ रहती हैं । तथापि उसे योग संज्ञा दी गई है । साथ ही असंप्रज्ञात काल में भी सभी वृत्तियों का निरोध हो जाने पर भी उनके संस्कार रहते हैं । अतः चित्तवृत्तिनिरोध का द्वितीय अर्थ ही अधिक उपर्युक्त है । सांख्ययोगदार्शनिक किसी भी पदार्थ की उत्पत्ति और नाश स्वीकार नहीं करते । उत्पत्ति का अर्थ होता है— कार्य के अभाव से पुनः उसी का उत्पन्न होना, यह तो नेयायिकों का मत है । परन्तु सांख्यदार्शनिकों और योगियों का कथन है 'कार्य सदैव अपने कारण में सूक्ष्मरूप से विद्यमान रहता है, उसी विद्यमान सूक्ष्म पदार्थ का पुनः स्थूलरूप ग्रहण करना ही अभिव्यक्ति या उत्पत्ति है और इसी प्रकार जो

१ 'इदं च चित्तं निर्वर्त्तनं जीवन्मयोनिवदतीन्द्रियः प्रयत्नविशेषश्चित्तनिग्रहरूपो-  
..... । भावागणेशीय वृत्ति, पृ० २ ।

२ वृत्तिनिवर्त्तनं च चित्तनिग्रहरूपोऽपीन्द्रियो यत्नविशेषः ।

-- सर्वदर्शनसंग्रह, पृ० ३३१

पदार्थ सत् या भावरूप है, उसका पुनः नाश भी सर्वथा असम्भव है । जो सत् है वह अवश्य रहेगा, वह कभी असत् या अभाव रूप नहीं हो सकता । अतः उसके नाश का प्रसंग ही नहीं, नाश का अर्थ सांख्ययोगी तिरोभावमात्र से लेते हैं । अर्थात् स्थूला-वस्था या व्यक्तावस्था से सूक्ष्मावस्था या अव्यक्तावस्था की प्राप्ति ही नाश है । अतः कार्य रूप स्थूल पदार्थ का पुनः स्वकारण में सूक्ष्म रूप को प्राप्त करना ही तिरोभाव है । इस प्रकार वृत्तियों का नाश सम्भव नहीं । उनका तिरोभाव हो सकता है और वह है चित्त में स्थूल या व्यक्त रूप में न रहकर सूक्ष्म या संस्कारमात्र रूप में रहना । अतः वृत्तियों की संस्कारमात्रावस्थिति ही निरोध या योग है । इस प्रकार निरोधावस्था का अर्थ वृत्त्यभावावस्था से न लेना चाहिए, अपितु वृत्तियों की तारतम्य विशिष्ट संस्कारों की परिणाम धारा ही निरोध है<sup>१</sup> । यही निरोध योग है । जहां तक योग का प्रसंग है चित्चुचिनिरोधमात्र को सूत्रकार पतंजलि ने योग कहा है, परन्तु योग के विशिष्ट प्रकारों का स्वरूप स्पष्ट करते हुए समय संप्रज्ञात और असंप्रज्ञात इन दोनों को योग संज्ञा दी यद्यपि संप्रज्ञातावस्था में चित्त की सात्त्विक वृत्ति का निरोध नहीं होता केवल राजस और तामस वृत्तियां ही निरुद्ध होती हैं और सात्त्विक वृत्ति का अस्तित्व रहता है । अतः उसे योग कहना संभव नहीं, योग तो चित्चुचि के निरोध को कहते हैं, परन्तु ऐसी शंका करना उचित नहीं । सूत्रकार ने सूत्र में चित्चुचिनिरोध को योग कहा है, परन्तु यह नहीं कि सभी चित्चुचियों का निरोध ही योग है । अतः संप्रज्ञात भी योग कहलाने का अधिकारी है । इस स्थूल पर इतना ही पर्याप्त है । इसका विशद् विवेचनसंप्रज्ञात और असंप्रज्ञात समाधि के वर्णन के प्रसंग में इसी<sup>च०</sup> अध्याय के मध्य में होगा ।

### चित्चिनिरोध के उपाय

मोक्ष रूप परम पुरुषार्थ की प्राप्ति के लिए विवेक-ज्ञान की आवश्यकता है और चित्चुचिनिरोध विवेकप्राप्ति का प्रथम सौपान है ।

१. सा च अवस्था तारतम्यविशिष्ट संस्कार परिणामधारा न तु वृत्त्यभाव स्व ।

विवेकज्ञान भी वृत्तिरूप है, अर्थात् चित्त्वृत्तिनिरोध को उसका उपाय कैसे कहा जा सकता है । जब वृत्तियाँ ही न होंगी तो विवेकरूप वृत्ति कैसे सम्भव होगी । इस शंका का समाधान यह है कि चित्त्वृत्तिनिरोध का अर्थ जहाँ राजस तामस-वृत्तियों के निरोध से लेना चाहिए न कि सात्त्विक वृत्ति से भी । अतः चित्त्वृत्तिनिरोध होने पर भी सात्त्विक वृत्ति तो होगी ही और विवेकज्ञान सात्त्विकवृत्ति रूप ही है । अतः वृत्तिरोध को विवेकज्ञानप्राप्ति का कारण या ज्ञानप्राप्ति का प्रथम सौपान कहा जा सकता है । यह तो पूर्व ही स्पष्ट हो गया परन्तु वृत्तिनिरोध हो कैसे ? यही समस्या है । इस समस्या का समाधान आचार्यों ने कोटिशः किया है । वे अष्टांग योग क्रियायोगादि सभी को चित्त्वृत्तिनिरोध का साधन कहते हैं, परन्तु क्या यह आवश्यक है कि एक मुमुक्षु इन सभी साधनों को करे तत्पश्चात् ही उसे विवेक और मोक्ष की प्राप्ति सम्भव होगी, नहीं कदापि नहीं । उपर्युक्त सभी उपाय भिन्न-भिन्न स्तर वाले व्यक्तियों के लिए है अर्थात् चित्त के चांचल्य की दृष्टि से साधक को मुख्यतः तीन श्रेणियों में बांटा गया है-- उत्तम, मध्यम और न्यून । उत्तमश्रेणी के साधक वे हैं, जिनका चित्त विद्विप्त न हो और पूर्वजन्म के कर्मानुसार जिन्हें कुछ मात्रा में संयम प्राप्त हो । योगसार में विज्ञानभिक्षु ने इन साधकों का लक्षण किया है-- 'उत्तमाधिकारिणस्त स्व ये पूर्वभवानुष्ठित-<sup>१</sup> बहिरंगसाधनतया तन्नेरपेक्षयेणैव योगारूढा यथा जड़मरतादयः' जो पूर्व जन्म में किए गए साधनों के कारण इस जन्म में उनका अनुष्ठान किए बिना हठे भी योगारूढ़ हो जाते हैं, वे उत्तमाधिकारी कहे जाते हैं । ऐसे योगीजनों को मोक्ष या ज्ञानप्राप्ति के लिए अभ्यास और वैराग्य रूप द्विविध उपायों का उल्लेख

हुआ है<sup>१</sup>। यह सभी आचार्यों को मान्य है। साथ ही ऐसे साधक ईश्वरप्रणिधान से भी ज्ञान प्राप्त कर सकते हैं। अभ्यासादि उपाय क्या है, इस विषय में विचार किया जायगा। इस प्रकार संक्षेप में ये उच्च श्रेणी के साधक हैं।

द्वितीय श्रेणी के वे साधक हैं, जिनका चित्त समाहित न हो अपितु व्युत्थित हो ऐसे साधकों के लिए क्रियायोग का कथन हुआ है। क्रियायोग रूपसाधन का अनुशीलन करने से चित्तवृत्ति का निरोध तो होगा ही साथ ही उसको ज्ञान का भी अधिगम होगा।

उपर्युक्त साधनों के अतिरिक्त अन्य अष्टांगयोगादि का भी उल्लेख हुआ है, सर्वसाधारण अर्थात् सभी मनुष्य इनका अनुशीलन करके ज्ञानार्जन कर सकते हैं। सांख्ययोग में ही नहीं, इन साधनों का विशद् विवेचन महाभारत, योगवासिष्ठ आदि में भी हुआ है, इनसे भिन्न सांख्य दार्शनिक स्वकर्म रूप एक अन्य साधन भी मानते हैं, जिससे चित्त की वृत्तियाँ निरोध को प्राप्त होती हैं। अतः मुख्यतः ये ही साधन हैं इन साधनों का स्वरूप क्या है, इस पर विचार किया जायगा।

(क) अभ्यास

चित्तवृत्तिनिरोध के उपायों के प्रसंग में सर्वप्रथम अभ्यास का प्रसंग आता है। अभ्यास क्या है? इस विषय में योगसूत्र में पतञ्जलि ने लिखा है--<sup>२</sup> 'तत्र स्थितौ यत्नोऽभ्यासः' अर्थात् चित्त की स्थिति के लिए किया

१ 'अभ्यासवैराग्याभ्यां तन्निरोधः' योगसूत्र १।१२, पृ० ८२

'वैराग्याभ्यासान्व' -- सांख्यसूत्र ३।३६, पृ० १५२

२ 'तपः स्वाध्यावेश्वरप्रणिधानानि क्रियायोगः' -- योगसूत्र २।१, पृ० २६५

३ योगसूत्र १।१३, पृ० ८५

गया प्रयत्न ही अभ्यास है । योगसारसंग्रह में भी ऐसा ही लक्षण दिया गया है<sup>१</sup> । चित्त की स्थिति का क्या तात्पर्य है, यह सभी भाष्यकारों ने स्पष्ट किया है । व्यास ने इसी सूत्र के भाष्य में लिखा है--'चित्तस्यावृत्तिस्य प्रशान्तिर्वाहिता स्थितिस्तदर्थः प्रयत्नो वीर्यमुत्साहस्तत्संपिपादयिषया तत्साधनानामनुष्ठानभ्यासः' अर्थात् वृत्तिशून्य या वृत्तिरहित चित्त की प्रशान्त-वाहिता या निरोध प्रप्ता ही चित्त की स्थिति है । इसी स्थिति के लिए किया गया प्रयत्न ही उत्साह और उसको सम्पादन के करने के लिए उपायों का अनुष्ठान ही अभ्यास है । भाष्यकार के इस कथन से ऐसा प्रतीत होता है कि स्थिति का अर्थ चित्त की सभी वृत्तियों के निरोध से है न कि कुछ वृत्तियों के निरोध से ही । अन्य टीकाकारों भास्वतीकारादि ने भी सतादृश अर्थ किया है, परन्तु इन सभी से भिन्न विज्ञानभिद्धा और वाचस्पतिमिश्र आदि ने स्थिति में राजस और तामस इन द्विविध वृत्तियों का निरोध ही स्वीकार किया है न कि सात्त्विक वृत्तियों का भी । अर्थात् राजस तामस इन दो वृत्तियों का निरोध हो जाने पर चित्त में सात्त्विक वृत्तिमात्र की अवस्थिति या चित्त की सात्त्विकवृत्तिरूप स्थागवृत्तिवारा ही चित्त की स्थिति या प्रशान्तवाहिता है और इसके लिए होने वाले उपायों का अनुष्ठान ही अभ्यास है । उपर्युक्त द्विविध मतों में द्वितीय विचार ही अधिक उपयुक्त प्रतीत होता है, क्योंकि अभ्यासमात्र से चित्त की सभी वृत्तियों का निरोध संभव नहीं, यदि अभ्यास से ही चित्त पूर्णरूपेण निरुद्ध हो जाय तो वैराग्य की क्या आवश्यकता है । अतः योगशास्त्र में वैराग्य रूप उपाय का प्रतिपादन निरर्थक होगा । अतः अभ्यास चित्त की राजस तामस वृत्तियों के निरोध का उपाय है<sup>२</sup> । योगवासिष्ठ में वसिष्ठजी ने किसी कार्य को पुनः पुनः करने को ही अभ्यास

१ तन्नाम्यासश्चित्तस्य स्थितौ यत्नः, पृ० ४१

२ मणिप्रभा, पृ० ७

३ योगवासिष्ठ ६ १६०१४४

कहा है -- पोनः पुन्येन करणमभ्यासः इति कथ्यते<sup>१</sup> । सांख्यसूत्र के माध्य में विज्ञानभिद्ध ने अभ्यास को ध्यानरूप ही माना है । 'केवलाभ्यासध्यानरूपादेव वैराग्यसहिताज्ञानं तत्साधनयोश्च भवति' उनकी इस पंक्ति से ऐसा प्रतीत होता है कि ध्यान और अभ्यास एक ही है, परन्तु वस्तुतः इन दोनों में पर्याप्त भिन्नता है । इसका ध्यान के प्रसंग में उल्लेख होगा । अतः अन्ततोगत्वा यह कहा जा सकता है-- 'स्वतः स्व वहिष्प्रवाहशीलं चित्तं सर्वथा निरौघयिष्यामी-  
त्येवंविध उत्साहोऽभ्यास इत्युच्यते' इस प्रकार का उत्साह ही अभ्यास है ।

अब प्रश्न यह है कि अभ्यास पुनः पुनः किया जाता है, अतः कम से कम कितने समय तक अभ्यास करने से यह सुदृढ़ होगा । आचार्यों ने इसका उत्तर देते हुए लिखा है-- अभ्यास को दीर्घकाल तक निरन्तर सत्कारपूर्वक सेवन करना चाहिए । सूत्र में प्रयुक्त सत्कार शब्द के अन्तर्गत तप, ब्रह्मचर्य, विद्या और श्रद्धा को ग्रहण करना चाहिए । यह तो स्पष्ट ही है कि अभ्यास का एक ही जन्म में नहीं, बल्कि जन्म-जन्मान्तरों तक अनुष्ठान करना चाहिए और वह भी निर्विघ्न अर्थात् इसे मध्य में ही त्यागना नहीं चाहिए अतः जन्म-जन्मान्तरों तक अव्यवहित रूप से तपादि द्वारा किया गया अनुष्ठान ही अभ्यास है<sup>२</sup> ।

(ख) वैराग्य का स्वरूप और प्रकार

वैराग्य का स्वरूप स्पष्ट करने के पूर्व यह प्रश्न उठता है कि क्या अभ्यास के पश्चात् वैराग्य होता है अथवा विवेकज्ञान प्राप्ति के लिए अभ्यास और वैराग्य इन दोनों साधनों का अनुष्ठान आवश्यक है या किसी एक का ही । वस्तुतः इन दोनों का ही अनुष्ठान करना चाहिए,

१ योगवासिष्ठ ३ । ६७।४३

२ प्रवृत्तिरस्थितिस्तस्याः शान्तावस्था या केतसः ।

साधनानुष्ठानमभ्यासो वीर्यपूर्वकम् । — योगकारिका ३२



क्योंकि दार्शनिकों ने अम्यास से राजस तामस वृत्तियों का और वैराग्य से सात्त्विक वृत्तियों का निरोध स्वीकार किया है । अतः इन दोनों का अनुष्ठान आवश्यक ही है, परन्तु समस्या यह है कि ये दोनों साथ-साथ किए जाते हैं अथवा क्रम से ही किये जाते हैं । आचार्यों ने इनका क्रमिक अनुष्ठान ही स्वीकार किया है और यह उचित ही है । क्रमिक होने पर कौन पूर्वभावी और पश्चाद्भावी होगा यह विषय कुछ दुष्कर प्रतीत होता है क्योंकि भाष्यकार और टीकाकारों ने सर्वप्रथम वैराग्य के साहाय्य से चित्तवृत्तियों को बाह्य विषयों से हटाना और अम्यास से उन वृत्तियों को अन्तर्मुखी करना ही स्वीकार किया है, परन्तु सूत्रकार ने सूत्र में सर्वप्रथम अम्यास का ही प्रयोग किया है । व्यासभाष्य की व्याख्या करते हुए ब्रह्मलीनमुनि ने लिखा है--'यद्यपि सूत्र में प्रथम अम्यास पद का उपादान है तथापि बहिर्मुख चित्तवृत्ति का निरोध क किए बिना अम्यास असम्भव है । अतः योग्यतानुसार प्रथम वैराग्य से चित्त के बहिः प्रवाह को रोककर उसके बाद अम्यास से अन्तः प्रवाह चालू किया जाता है । वास्तविकता कुछ ऐसी ही है अर्थात् विषयाभिमुखी वृत्तियों का निरोध अधिक आवश्यक है । इनके निरोध के पश्चात् ही विवेकज्ञान रूप वृत्ति का अम्यास सम्भव होगा । अतः क्रियात्मक दृष्टि से वैराग्य पूर्वभावी है । अतः उसका ही प्रथम निरूपण होना चाहिए । अब प्रश्न यह है कि यदि वैराग्य पूर्वभावी हो तो शास्त्र-प्रतिपादित विषय का बाध होगा । अर्थात् राजस तामस वृत्तियों का निरोध अम्यास का विषय है, इनका निरोध होने पर भी जब विवेकज्ञान रूप सात्त्विक वृत्ति शेष हो, तब उस वृत्ति का वैराग्य से निरोध होना अर्थात् वैराग्य

१ तत्र वैराग्येण विषयस्त्रोतः स्थितिक्रियते । विवेकदर्शनाभ्यासेन विवेकस्रोतः

उद्भवति । उक्तमुपमाधीनश्चित्तवृत्तिनिरोधः' सूत्र १।१२ योग भाष्य, पृ० ८४

२ तत्र विषयबोधः ..... चित्तवृत्तिनिरोधः । मौजवृत्ति, पृ० ६

भाषायणेशीयवृत्ति, नामैश्वर्य, सूत्र १।१२, पृ० ११

योगवार्तिक सूत्र १।१२, पृ० ४७



अभ्यास का पश्चाद्भावी प्रतीत होता है । शंका का समाधान यह है कि वैराग्य से पहले बहिर्वृत्ति को रोकना, तत्पश्चात् अभ्यास से अन्तर्मुखी वृत्तिप्रवाह का होना । तत्पश्चात् पुनः वैराग्य से सात्त्विक वृत्ति का निरोध होता है ।

वैराग्य विराग के भाव को कहते हैं-- विरागस्य भावः -- वैराग्यम् । विराग को अधिकतमाचार्य राग का अभाव ही कहते हैं-- 'विराग वैराग्यं रागाभावः'<sup>१</sup> न्यायसूत्रों के भाष्य में भी यही लक्षण किया गया है । परन्तु विज्ञानभिक्षु ने रागाभावमात्र को ही वैराग्य नहीं, वरन् अलंबुद्धि को ही वैराग्य कहा है । राग क्या है ? वात्स्यायन ने राग के अर्थ रूप से आसक्ति को स्वीकार किया है-- 'आसक्तिलक्षणे रागः'<sup>२</sup> । इनसे भिन्न प्रशस्तपाद में पुनः पुनर्विषयानुरंजनेच्छारागः' ईदृश लक्षण किया गया है । अतः राग वस्तुतः आसक्ति क ही है । इन सभी से भिन्न कुछ अन्य शास्त्रकार राग का कषाय अर्थ कह कर रहे हैं । कषाय मल को कहते हैं और अविद्यास्मिता-रागद्वेष्टाभिनिवेश ही चित्त के मल या कषाय हैं । इन क्लेशों का अभाव ही वैराग्य है । प्रशस्तपाद में इसका लक्षण करते हुए आचार्य कहते हैं-- 'दोषदर्शनाद् विषयत्यागेच्छा वैराग्यम्' अर्थात् विषयों में दोष का दर्शन या प्राप्ति होने पर इन विषयों को त्यागने की इच्छा करना ही वैराग्य है । इनके विपरीत युक्तिदीपिकाकार ने वैराग्य को ज्ञान का प्रसादमात्र या ज्ञानविशेष कहा है<sup>३</sup> । परन्तु <sup>युक्ति</sup> दीपिकाकार का मत अन्य आचार्यों से भिन्न प्रतीत होता है । वे विराग को बुद्धि का प्रसादमात्र मानते हैं । बुद्धि के प्रसाद से उनका क्या तात्पर्य है, यह किंचित् ज्ञात नहीं, परन्तु ऐसा कहा जा सकता है कि वैराग्य के चतुर्विध प्रकारों में से अन्तिम जो वशीकार संज्ञक वैराग्य है, उस अवस्था में बुद्धि में

१ बु तज्ञकोमुदी, पृ० २२७

२ न्यायसूत्र ४।१।३ पृ० २७६

३ 'विरागस्तु रागप्रतिपक्ष इतो ज्ञानान्यासोपजनितो बुद्धेः प्रसादः', पृ० ६५

ज्ञान का प्रकर्ष होता है, अतः इस अवस्थाविशेष को ज्ञान का प्रसादमात्र कहा जा सकता है । योगभाष्य में भी इसी मत का समर्थन हुआ । अतः अन्त में वैराग्य को राग का अभाव ही कहा जा सकता है । सांख्यसूक्तकार ने वैराग्य का कोई लक्षण नहीं किया यद्यपि ये भी चित्तरोध के उपायरूप से अभ्यास और वैराग्य को ही स्वीकार करते हैं<sup>१</sup> ।

जहां तक वैराग्य के प्रकारों का प्रश्न है आचार्य पतंजलि तो दो प्रकार ही मानते हैं-- अपर वैराग्य और परवैराग्य । यद्यपि इनसे भिन्न अन्य आचार्यों ने इनके चार प्रकार स्वीकार किए--यतमानसंज्ञक वैराग्य, व्यतिरेकसंज्ञक, स्केन्द्रियसंज्ञक और वशीकारसंज्ञक वैराग्य । हां इन चारों का अपर वैराग्य में अन्तर्भाव हो जाता है । ऐसा ही अन्य योग-दार्शनिकों का मत है ।

अपर वैराग्य

अब अपर वैराग्य का प्रसंग है । इसका लक्षण करते हुए योगसूक्तकार कहते हैं--'दृष्टानुश्रविकविषयवितृष्णस्य वशीकारसंज्ञा वैराग्यम्' अर्थात् दृष्ट या लौकिक और आनुश्रविक या पारलौकिक (स्वर्ग के) इन सभी विषयों के प्रति वितृष्ण या तृष्णाहीन भाव का होना ही वशीकार नामक वैराग्य है । इस सूत्र का भाष्य करते हुए व्यास जी कहते हैं-- स्त्री जन्म ऐश्वर्य आदि ब लौकिक या दृष्ट विषयों में निस्पृह और साथ ही स्वर्ग प्राप्ति होने पर विदेहत्व या प्रकृतिलयत्व की प्राप्ति होने पर उन वेद प्रतिपादित पारलौकिक विषयों में भी वैरस्य, नश्वरत्व एवं दुःस्वरूपत्वादि दोष को देखने वाला अतः उस भोग में भी चित्त की राग-द्वेषजन्य स्थिति ही वैराग्य है । अतः लौकिकपारलौकिक विषयों के अभाव में तो उनके प्रति इच्छा का अभाव होना ही चाहिए, साथ ही उन

१ 'वैराग्याभ्यासाच्च' — सांख्यसूत्र ३।३६, पृ०४७

२ योगसूत्र ३।१५, पृ०६१

विषयों के उपस्थित होने पर भी उनके प्रति निस्पृहभाव का होना अपरवैराग्य का लक्षण है । यह वैतृष्य विवेकज्ञान के बल से ही प्राप्य है । भाष्यकार के मत कासमी योग दार्शनिकों ने समर्थन किया है<sup>१</sup> । अतः जिस अवस्थाविशेष में पुरुष की भोगलोलुपता या भोगेच्छा समाप्त हो जाती है, उसे ही अपर वैराग्य कहते हैं । अब प्रश्न यह है कि इसे अपर वैराग्य क्यों कहा गया । सूत्रकार ने तो सूत्र में अपर शब्द का प्रयोग नहीं किया, किन्तु इसके पश्चात् १।१६सूत्र में वैराग्य का लक्षण करते हुए उसे 'परवैराग्य' ऐसी संज्ञा दी गई । इससे स्पष्ट है कि पतंजलि को अपर और पर रूप से द्विविध वैराग्य अभिमत है । इस सूत्र में सूत्रकार ने 'वशीकार संज्ञा' इस शब्द का प्रयोग किया है, जिससे प्रतीत होता है कि अपर वैराग्य को ही वे वशीकार वैराग्य भी मानते हैं । यद्यपि अन्य टीकाकार वाचस्पति विज्ञानमित्र आदि वशीकार अवस्था के पूर्व वैराग्य की तीन अवस्था मानते हैं और उन तीनों का क्रमशः अभ्यास होने पर ही वशीकार नामक अवस्था सिद्ध होती है, अर्थात् वशीकार ही वैराग्य की चरमावस्था है । वशीकार वैराग्य का तात्पर्य है चित्त का पूर्ण वशीकार अर्थात् चित्त <sup>का</sup> विषयाधीन न होकर स्वाधीन होना ही वस्तुतः चित्त का वशीकार या वशीकार वैराग्य है ।

इन चतुर्विध अपर वैराग्यों के पश्चात् ही पर वैराग्य की प्राप्ति होती है । यत्मान, व्यतिरेक वैराग्यों का लक्षण कई आचार्यों ने किया है । कई सार्वभवाचार्यों ने भी कारिकाओं की टीका में इनका लक्षण किया है<sup>२</sup> । इनके वतिरिक्त योगसूत्रों की योगवार्तिक, तत्त्ववैशारदी, योगचन्द्रिकादि में भी उनका उल्लेख है और इन सभी आचार्यों का सतद्विषयक मत समान ही है । अतः सामान्यतः यह कहा जा सकता है—अविद्यास्मितदि

१ योगभाष्य, पृ० ६२

२ तत्त्वकौमुदी, पृ० २२६-२३२

शुक्तिदीपिका, पृ० ६५

पंचकणाय ही इन्द्रियों को विविध विषयों की ओर प्रवृत्त करते हैं, ये इन्द्रियों को प्रवृत्त न करें, इस प्रकार की इच्छा से रागादि को निवृत्त करने के लिए किए गए प्रयत्न ही यत्मानसंज्ञक अपर वैराग्य कहलाता है । इस प्रकार रागादि की निवृत्ति के लिए प्रयत्न करने पर कितने क्लेश निवृत्त हो गए, कितने अभी हो रहे हैं और कितने अभी शेष हैं । इस प्रकार निवृत्त क्लेशों से अनिवृत्त या शेष क्लेशों को पृथक् करना ही व्यतिरेक संज्ञक अपर वैराग्य होता है । तत्पश्चात् जब सभी क्लेश या मल निवृत्त हो गए हों अर्थात् अब वे इन्द्रियों को बाह्य विषयों के प्रति प्रवृत्त करने में पूर्णतया असमर्थ हों, तथापि कभी-कभी प्रवृत्त<sup>करने</sup> को उत्सुक हो जाय अर्थात् उनकी मन रूप इन्द्रिय में ही औत्सुक्य रूप से अवस्थित होने पर स्कैन्द्रिय नामक वैराग्य होता है । इसके बाद जिस अवस्था में ज्ञान के बल से सभी विषयों के प्रति उत्कण्ठा की निवृत्ति होने पर इन्द्रियों के वशीभूत होने पर तपेदा वृद्धि होती है, वही वशीकार नामक वैराग्य होता है । उसे ही अपर वैराग्य कहा जाता है, जिसका पूर्व ही वर्णन किया जा चुका है । इस प्रकार अपर वैराग्य चार प्रकार के होते हैं। विद्यारण्यादि आचार्यों ने भी इस विषय में सांख्ययोगदर्शनिकों का समर्थन किया है<sup>१</sup> । सांख्यचन्द्रिका में नारायणतीर्थ ने केवल इन्हीं चार वैराग्यों को स्वीकार किया है न कि परवैराग्य को भी<sup>२</sup> ।

### पर वैराग्य

अपर वैराग्य के पश्चात् पर वैराग्य का प्रसंग है । पर वैराग्य का लक्षण करते हुए योगसूत्रकार लिखते हैं—'तत्परं पुरुषस्यातेर्गुणवैतुष्यं' अर्थात् जब पुरुष स्याति या विवेक ज्ञान के प्रति

१ वैराग्यं द्विविधम् । अपरं परं चेति । यत्मानव्यतिरेकेन्द्रियवशीकारमैवेपरं क्षुर्विधम् । पृ० ३१६, जीवन्मुक्ति विवेक ।

२ विरागौ वैराग्यं तत्क्षुर्विधं । यत्मानव्यतिरेकेन्द्रियवशीकारसंज्ञामेदात् ।

भी वितृष्णा का भाव होता है उसे ही परवैराग्य कहते हैं । अपरवैराग्य सिद्ध हो जाने पर विवेकज्ञान की प्राप्ति होती है तत्पश्चात् विवेकज्ञान के उदित होने से सत्त्वरजसादि त्रिविध गुणों के प्रति भी निस्पृहा का भाव या गुणों के कार्य ज्ञानादि के प्रति भी वैतृष्ण्य होने पर परवैराग्य होता है और परवैराग्य निष्पन्न होने पर ही मोक्ष या कैवल्य की प्राप्ति होती है । अतः कैवल्य का नान्तरीयक होने से परवैराग्य ही ज्ञान की पराकाष्ठा या चरमावस्था है ।

#### वृत्तिनिरोध के अन्य उपाय

चिच्छृत्तिनिरोध के इन द्विविध मुख्य उपायों के अतिरिक्त कुछ अन्य उपाय भी हैं, जैसे ईश्वरप्रणिधान अष्टांगयोगादि । इनमें से अष्टांगयोग सर्वसाधारण व्यवित के लिए और क्रियायोग मध्यम कोटि के साधक के लिए शास्त्रों में प्रतिपादित है । ईश्वरप्रविधान का उल्लेख आचार्य पतंजलि ने उक्त श्रेणी के साधक के प्रसंग में किया है । अम्यासवैराग्य ही समाधि प्राप्ति का स्कन्मात्र साधन नहीं, ईश्वरप्रणिधान से भी समाधि सुलभ होती है<sup>१</sup> । ईश्वरप्रणिधान से उनका तात्पर्य ईश्वर रूप पुरुषविशेष की भक्ति से है । प्रकर्षण विधानमिति प्रणिधानम्<sup>२</sup> अर्थात् ईश्वर में चिच्च की स्काण करना ही ईश्वरप्रणिधान है । अतः ईश्वर का ही प्रकृष्ट रूप से ध्यान करने से ईश्वर या परमात्मा भक्त के अभीष्ट सिद्धहेतु संकल्पमात्र से भक्त पर दया करता है और उस अनुग्रहमात्र से समाधि सुलभ हो जाती है<sup>२</sup> । ईश्वर का स्वरूप तो प्रथम अध्याय में ही स्पष्ट कर चुके हैं । ईश्वर का दृश्य तो प्र कलेश कर्मादि से असंस्पृष्ट पुरुषमात्र है, कोई अन्य तत्त्व नहीं ।

१ ईश्वरप्रणिधानादौ —योगसूत्र १।२३, पृ० १२६

२ व्यासभाष्य, पृ० १२६-१२७।

केवल ईश्वर का ध्यान या ईश्वर में मन को स्थाग करने पर समाधि आसन्नतर होती है । आचार्य पतंजलि ने ईश्वरप्रणिधान की प्रक्रिया को भी स्पष्ट किया है । ईश्वर में ध्यान किस प्रकार किया जाय, इसका समाधान करते हुए सूत्रकार कहते हैं-- ईश्वर का वाचक प्रणव शब्द है अर्थात् ईश्वर को ही ओऽम् या प्रणव कहते हैं । प्रणव शब्द का अर्थ उसकी व्युत्पत्ति मात्र से स्पष्ट है । प्रकर्षोणं प्रकृष्टं न्यते स्तूयतेऽमेनेति प्रणवः<sup>१</sup> अर्थात् जिसके द्वारा विशेष स्तुति की जाय वही प्रणव है । प्रणव को ही 'ओऽम्' भी कहते हैं-- ओऽम् की त्रिविधः मात्रारं ब्रह्मा, विष्णु और महेश रूप त्रिविध देवों की वाचक हैं । साथ ही ये मात्रारं पृथ्वी अन्तरिक्ष और स्वर्गलोक की वाचक भी हैं । इस प्रकार प्रणव त्रिविध देवों और लोकों में व्याप्त ईश्वर का वाचक है, अतः ईश्वर और प्रणव के मध्य वाच्यवाचकभावसम्बन्ध है, माय्यकार व्यास ने इस सम्बन्ध के विषय में शंकर की ओर उनका समाधान भी स्वतः किया है । अन्ततोगत्वा यह सिद्ध किया कि ईश्वर इस वाच्यवाचकसम्बन्ध को केवल प्रकट करता है अर्थात् यह सम्बन्ध पूर्व भी अनेक सृष्टियों से अवस्थित है । अब प्रश्न यह है कि ईश्वर का वाचक प्रणव हो, परन्तु उसका ध्यान कैसे होता है ? सूत्रकार कहते हैं-- 'तज्जपस्तदर्थमावनम्' अतः उस प्रणव रूप पद का जप करना चाहिए अर्थात् प्रणव के अर्थ छ या विषयमुक्त ईश्वर की भावना करनी चाहिए । सूत्र का वस्तुतः यही अर्थ निकलता है, परन्तु माय्यकार और विभिन्न टीकाकारों ने कुछ भिन्न अर्थ किया, उनके अनुसार प्रणव रूप शब्द का उच्चारण या जप करना चाहिए और उसके वाच्य ईश्वर की भावना करनी चाहिए । अर्थात् शब्दका पुनः-पुनः उच्चारण या जप करना ही उनका जप है और भावना का अर्थ है उसका पुनः पुनः चित्त में निवेश । अर्थात् बार-बार चित्त को उसी ईश्वर रूप अर्थ में लगाना चाहिए । इस प्रकार जप और भावना है ही ईश्वर की मणित होती है और चित्त स्थाग हो जाता है । अन्य

सभी टीकाकारों विज्ञानभिक्षु वाचस्पति आदि ने भी इसको स्वीकार किया है । भाष्यकार स्वमत को स्पष्ट करके विष्णुपुराण के एक श्लोक को समर्थन रूप से उद्धृत करते हैं--

‘स्वाध्यायात् योगमासीत् योगात्स्वाध्यायमासते ।

स्वाध्याययोगसंपन्न्या परमात्मा प्रकाशते ।’<sup>१</sup>

अतः यह ज्ञात है कि ईश्वरप्रणिधान भी समाधि प्राप्त का एक महत्त्वपूर्ण साधन है और इस साधन के अभ्यास के लिए ईश्वर का अस्तित्व स्वीकार करना अत्यन्तानिवार्य है । ऐसा प्रतीत होता है कि इस साधन की सार्थकता के लिए ही योगदर्शनिकों ने ईश्वर को स्वीकार किया और उसका स्वरूपस्पष्ट करने का प्रयत्न किया ।

(क) क्रियायोग

उपर्युक्त प्रतिपादित अभ्यास और वैराग्य के अनुशीलन से जब चित्त निरौघ हो जाता है और समाधि प्राप्त होती है, तो अन्य क्रियायोगादि उपायों की क्या आवश्यकता है ? अतः शास्त्र में किया गया क्रियायोगादि का प्रतिपादन निरर्थक या व्यर्थ है । ऐसी शंका प्रायः उठती है, परन्तु इसके समाधान रूप से सभी योगदर्शनिकों ने स्पष्ट शब्दों में कहा है । अभ्यास वैराग्य रूप साधनों का उल्लेख समाहित चित्तवाले साधकों की दृष्टि में रखकर किया गया अर्थात् वे ही इन साधनों का सम्यगनुष्ठान करने में समर्थ हैं और तत्पश्चात् सफल भी होते हैं । परन्तु इनसे भिन्न जो व्युत्थित चित्तवाले साधक हैं, अर्थात् जिसका चित्त अभी किंचिदपि एकाग्र या विरुद्ध नहीं है, ऐसी साधक अभ्यासादि के अनुष्ठान में सर्वथा असफल हैं अर्थात् वैराग्य के अ



अभाव में अभ्यास करना असम्भव ही है । अतः ऐसे साधकों के लिए युक्ति-प्राप्ति के साधनरूप से क्रियायोग का प्रतिपादन हुआ है<sup>१</sup> । अतः इन्हें निरर्थक मानना उचित नहीं । अब प्रश्न यह है--क्रियायोग है क्या ? वस्तुतः योगप्राप्ति में सहायक होने के कारण इसे क्रियायोग कहा जाता है । सभी योगदार्शनिकों की भी यही मान्यता है । वाचस्पति मिश्र भी कहते हैं--  
 'क्रियैव योगः क्रियायोगः योगसाधनत्वात्' अर्थात् क्रिया ही योग का साधन होने से योग है । वस्तुतः क्रिया तो योग हो नहीं सकती, परन्तु यह साध्य-साधनाभेदोपचारात् क्रिया को ही योग कहा है, क्योंकि ये तपस्वाध्यायादि क्रियाएं योगप्राप्ति में साधन हैं । अतः वाचस्पति मिश्र का क्रियाओं को ही क्रियायोग कहना उपयुक्त ही है । हरिहरानन्द<sup>२</sup> ने भी यही स्वीकार किया है-- योग या चित्चुचिनिरोध को उद्देश्य कार क्रिया करना ही क्रियायोग है । आचार्य विज्ञानमिह्रा लिखते हैं-- योग का उपायरूप होने के कारण ही इन क्रियाओं या कर्मों को योग संज्ञा दी गई । अतः क्रियायोग भी योग-प्राप्ति के साधन हैं । यदि क्रियायोग शब्दका विग्रह 'क्रिया स्व योगः' ऐसा माना जाय तो उसका अर्थ होगा क्रिया से ही जो योग प्राप्त होता है । इस विग्रह से ऐसा प्रतीत होता है कि ये क्रियाएं और इनसे प्राप्य योग वस्तुतः भिन्न भिन्न है । अतः तप स्वाध्याय और प्रणिधान स ये तीनों तो क्रियाएं होंगी और योग कोई भिन्न, परन्तु वास्तविकता ऐसी नहीं यदि तप आदि क्रिया मात्र होते तो उन्हें क्रियायोग संज्ञा कैसे दी जाती और शास्त्र में इन उपायों को ही साक्षात् क्रियायोग शब्द से कहा गया है । अतः क्रियायोग का प्रथम विग्रह ही अधिक उपयुक्त है । ये क्रियाएं कौन-कौन हैं? अथवा क्रियायोग कितने प्रकार के हैं । योगसूत्रों का द्वितीयपाद क्रियायोगों के ही वर्णन से प्रारम्भ हुआ है और उसमें त्रिविध क्रियायोगों का

१ 'क्रियायोगं प्रवक्ष्यामि देवतार्थानुकीर्तिम् ।

युक्तिर्युक्तिप्रदं यस्मान्नान्यत् लोकेपि विद्यते ।'



उल्लेख हुआ है-- तप, स्वाध्याय और ईश्वरप्रणिधान<sup>१</sup> ।

जहां तक तप आदि के स्वरूप का प्रश्न है सूक्तार ने इन्हें स्पष्ट करने की कोई आवश्यकता नहीं समझी, हां भाष्यकार ने २।१ और २।३२ सूत्रों के भाष्य में इनका उल्लेख किया है । सुखदुःखादि के द्बन्ध को सहना ही तप है-- तपो ब द्बन्ध सहनम् । द्बन्धश्च जिघत्सापिपासे शीतोष्णे स्थानासेन काष्ठमौनमाकारमौनं च ।...<sup>२</sup> अर्थात् दुःखा, पिपासा, शीत, उष्ण, स्थान, आसन आदि द्बन्ध हैं । इन द्बन्धों को सहना ही तप है । साथ ही कृच्छ्र, चान्द्रायण शान्तपन आदि व्रत भी तप के अन्तर्गत आते हैं । हरिहरानन्द ने तप को सुख का त्याग का कामसंयम भी कहा है अर्थात् तपस्या में शरीर पर नियंत्रण भी हो जाता है । जहां तक स्वाध्याय का प्रश्न है व्यास ने कहा है-- प्रणवादि पवित्राणां जपः मौढाशास्त्राध्ययनं वा<sup>३</sup> अर्थात् प्रणव या ओंकार जिसका उल्लेख ईश्वरप्रणिधान के प्रसंग में किया गया है, का जप तथा मौढा शास्त्रों का अध्ययन ही स्वाध्याय है । मौढा-शास्त्रों से तात्पर्य उन शास्त्रों से है, जिसमें मौढा प्राप्ति के साधनों और मार्गों का प्रतिपादन हुआ है । ऐसे शास्त्रों का अध्ययन करने से मौढा साधन सुन्दर होंगे तत्पश्चात् मौढा प्राप्ति भी सहज हो सकती है । तृतीय और अंतिम क्रियायोग है ईश्वरप्रणिधान । ईश्वरप्रणिधान पर पूर्व ही विचार किया जा चुका है, परन्तु क्रियायोग के प्रसंग में आचार्य व्यास ने उसे भिन्न दृष्टियों से शब्दों से व्यक्त किया है-- तस्मिन् परमगुरो सर्वकर्मोपनि<sup>३</sup> अर्थात् उस परम गुरु या ईश्वर में सभी कर्मों का वर्पण कर देना ईश्वरप्रणिधान है ।

१ तपआदीनि त्रीणि क्रियायोग इत्यर्थः ईश्वरप्रणिधानरूपो भवित्ययोगोऽप्यत्र क्रियायोग मध्य स्व प्रवेशितः । --योगवातिक २।१, पृ० १३८

२ व्यासभाष्य, पृ० ४५६

३ ईश्वरप्रणिधानं लौकिक वेदिकसाधारणकर्मणामन्तर्यामित्या परमगुरोर्विश्वे-  
र्पणम् । --नागेश्वरि, पृ० २६४।

पूर्व पृष्ठ की टिप्पणी

२ योगमुदिश्च क्रियाचरण क्रियायोगः -- मास्वती, पृ० १४०

३ तपःस्वाध्यायैश्वरप्रणिधानानि क्रियायोगः -- योगसूत्र २।१, पृ० २६५

वस्तुतः ईश्वरप्रणिधान के इन द्विविध निरूपणों में कोई विशेष भेद नहीं केवल कथन में ही भेद है । अर्थात् ईश्वर की इतनी भावना करे या उसमें मग्नित करने में उसे सभी स्वकर्मों को अर्पित करे दे अर्थात् ईश्वर ही कर्मों का कर्ता और भोक्ता है । इस प्रकार की भावना करने को ही ईश्वरमग्नित कहते हैं और ऐसी भावना करते करते चित्त में ईश्वरीय गुण आ जाते हैं । धीरे-धीरे योगी भी ईश्वररूप या ज्ञानी हो जाता है ।

अब प्रश्न यह है कि क्रियायोग का फल क्या है ? सूत्रकार कहते हैं-- 'समाधिभावनार्थः क्लेशतनुकरणार्थश्च'<sup>१</sup> अर्थात् क्रियायोगों के अनुष्ठान से चित्त में स्थित सभी क्लेशों का तनुकरण होता है । क्लेश अविद्या, अस्मिता, राग, द्वेष और अभिनिवेश को कहते हैं । तनुकरण का अर्थ भोज ने स्वकार्यकरणप्रतिबन्धः' से लिया है । अर्थात् क्लेशों की फलों की उत्पादक शक्ति का नष्ट या अभिभूत हो जाना ही क्लेशों का तनुकरण है । जब क्लेश फल न देंगे तो चित्त समाधि के योग्य होगा । अब समस्या यह है कि क्रियायोग के अनुष्ठानमात्र से विवेकज्ञान और समाधि की प्राप्ति होगी अथवा उनके पश्चात् भी अभ्यासादि का अनुष्ठान आवश्यक होगा । भाष्यकार व्यास ने क्लेशों का तनुकरण क्रियायोग से और पुनः उन तनुकृत क्लेशों का दाह प्रसंस्थानरूपाग्नि या विवेकज्ञान से स्वीकार किया है । यही सभी आचार्यों की मान्यता है इसलिए ऐसा प्रतीत होता है कि क्रियायोगों के पश्चात् वैराग्यादि की आवश्यकता नहीं, हां क्रियायोग का अभ्यास अवश्य ही अपेक्षित है । आचार्य व्यास के अनुसार जिन वृत्तियों<sup>२</sup> या क्लेशों का क्रियायोग से तनुकरण न हुआ हो उनका ध्यान रूप प्रसंस्थान से दग्धवीजभाव होना चाहिए, वैराग्यादि से नहीं<sup>३</sup> । यह जीवन तो पूर्वजन्म में किए गए

१ योगसूत्र २।२, पृ० २७०

२ योगभाष्य , पृ० २७१

३ योगभाष्य, पृ० ३०६

कर्मों का फल है ।

(ख) अष्टांग योग

अभ्यास, वैराग्य क्रियायोगादि के पश्चात् अष्टांगयोग है <sup>१</sup> संसारिक सु तापों से मुक्ति प्राप्त होती है । इसका उल्लेख वस्तुतः गृहस्थ जीवन व्यतीत करने वाले साधकों के लिए हुआ है । गृहस्थाश्रमी साधकों के लिए अत्यन्त दुःसाध्य अथवा परिश्रमसाध्य योगकर्मों का अनुष्ठान करना कुछ दुष्कर होता है अर्थात् गृहस्थाश्रम के धर्मों के साथ-साथ उन योगों को करना संभव नहीं है । अतः उनके लिए <sup>२</sup> अष्टांगयोग रूप सुकर साधनों का उपदेश हुआ है । इनमें क्रमशः स्क-स्क का अनुष्ठान होता है अर्थात् स्क यम के सुदृढ़ हो जाने पर नियम और नियम के दृढ़ होने पर ही आसनादि का अनुष्ठान किया जा सकता है । इसकी अष्टांग योग संज्ञा से यह स्पष्ट है कि इनके आठ ही अंग हैं । ये सभी अंग योगप्राप्ति में साधन या सहायक होने से योग कहे जाते हैं । ये अंग कौन-कौन से हैं, इनकी गणना योगसूक्तार ने २।१६ सूत्र में की है । ये हैं-- यम, नियम, आसन, प्राणायाम, प्रत्याहार, धारणा, ध्यान और समाधि । इनमें सर्वप्रथम यम का ही कथन हुआ है । अतः सर्वप्रथम इसे ही स्पष्ट करना चाहिए । सांख्यसूत्रों के माध्य में आचार्य विश्वामित्र ने भी इन्हीं आठ अंगों को स्वीकार किया है ।

१ संसारतापमुक्त्यर्थं वक्ष्याम्यष्टांगयोगकम् --अग्निपुराण, ३।१८३ अध्याय

२ यमनियमासनप्राणायामप्रत्याहारधारणाध्यानसमाधौ ऽष्टाङ्गानि

--योगसूत्र २।२६, पृ० ४४३।

३ एष पातञ्जले योगो ह्यङ्गानामष्टानामेव विवेकसाक्षात्कारहेतुत्वश्रवणादिति

--सांख्यप्रबचनमाध्य, पृ० १५०

यम

--

जहां तक यम का प्रश्न है 'यम' शब्द 'यम उपरमे' धातु से निष्पन्न हुआ है । इसका अर्थ है उपरम या अभाव । 'यम उपरम इत्यस्य रूपं यमा इति उपरम्यन्ते निवर्त्यन्ते विषयेभ्यो मनसेन्द्रियाणीति यमास्ते चाहिंसादयः पंच इति ।' <sup>१</sup> यम मुख्यतः पांच प्रकार के होते हैं-- 'अहिंसासत्यमस्तेयब्रह्मचर्यापरिग्रहायमाः' <sup>२</sup> ये पांच ही अन्य सभी आचार्यों को मान्य हैं । गरुड पुराण में भी इन्हीं पांच का उल्लेख है । सूक्तकार ने इनका लक्षण नहीं किया, किन्तु भाष्यकार क्रमशः लक्षण करते हुए लिखते हैं -- 'तत्राहिंसा--सर्वथा सर्वदा सर्वभूतानामनभिद्रोहः' <sup>३</sup> अर्थात् सभी प्रकार से सभी कालों में सभी प्राणियों से द्रोह करना ही अहिंसा है । यह अभिद्रोह मो तीन प्रकार से हो सकता है-- मन से, वचन से और काम या शरीर से । अतः मनसा वाचा कर्मणा किसी भी प्रकार से द्रोह की इच्छा न करना ही अहिंसा है । स्कान्दपुराण में अहिंसा का उल्लेख इस प्रकार हुआ है-- <sup>४</sup> 'आत्मवत्सर्वभूतेषु यो हिताय प्रवर्तते । अहिंसेणा समास्थाता वेदसंविहिता यथा ।' अर्थात् प्राणियों को अपने समान समझकर जो उनके हित के लिए प्रयत्न किया जाता है, वही अहिंसा है । आचार्यों ने अहिंसा को मूल कहा है अर्थात् अहिंसा के निर्मल और पुष्ट होने के पश्चात् ही यमनियमादि का अनुष्ठान सम्भव है अन्यथा नहीं । अतः अहिंसा को इन यमादि का कारण न समझना चाहिए वरन् सर्वप्रथम अहिंसा के अनुष्ठान का ही प्रयत्न करना चाहिए ।

१ पातंजलरहस्यम्, पृ० २४७

२ योगसूत्र २।३०, पृ० ४४४

३ 'अहिंसासत्यमस्तेयं ब्रह्मचर्यापरिग्रहो । यमाः पंचार्थः..... ।'

--गरुड पुराण, पृ० १६२

४ स्कान्दपुराण ५५।१५

अहिंसा के बाद असत्य का प्रश्न है । असत्य का अर्थ है जो सत्य न हो परन्तु सत्य क्या है -- सत्यं यथार्थं वादो मनसे अर्थात् वाणी और मन का जो यथार्थत्व है वही सत्य है । अतः जो पदार्थ जिस प्रकार देखा गया, जिस प्रकार अनुभव किया गया और जिस प्रकार सुना गया, ठीक उसी रूप से उसका शब्दों में वर्णन या कथन करना ही सत्य है । स्कान्दपुराण में सत्य का स्तादृश लक्षण हुआ-- 'दृष्टं श्रुतं यानुमितं स्तानुभूतं यथार्थतः' । कथनं सत्यमित्युक्तं पर पीड़ा विवर्जितम् । प्रश्न यह है कि इस प्रकार का सत्य भी कभी कभी अप्रिय या प्राणियों का अवघात करता है अतः वह सत्य है अथवा नहीं । इस विषय में ऐसा कहा जा सकता है कि जो सभी के उपकार के लिए हो, अर्थात् जिसका फल अपकार न होकर उपकार के लिए हो, ~~अर्थात् जिसका फल अपकार न होकर उपकार ही हो~~ वह सत्य तो वस्तुतः सत्य है । इसे भिन्न अपकारक सत्य सत्य कहलाने का अधिकारी नहीं । वह सत्याभास या असत्य ही है । अतः ऐसा असत्य न बोलना या असत्य भाषण पर संयम करना ही द्वितीय असत्य नामक यम है ।

तृतीय यम है अस्तेय । जो स्तेय रूप न हो वही अस्तेय है । स्तेय को भाष्यकार कहते हैं-- 'स्तेयमशास्त्रैर्वर्कं द्रव्याणां परतः स्वीकरणम्' शास्त्रोक्तविधि के बिना ही दूसरे के धन को ले लेना स्तेय है और उससे विपरीत या मन से भी किसी दूसरे के धन लेने की इच्छा न करना ही अस्तेय है ।

चतुर्थ यम है ब्रह्मचर्य । ब्रह्मचर्य उपस्थ संयम को कहते हैं अर्थात् अब्रह्मचर्य के विषयों में इन्द्रियों को संयम क या निगृहीत करना और उपस्थेन्द्रिय पर पूर्ण संयम प्राप्त करना ही ब्रह्मचर्य है ब्रह्मचर्य गुप्तेन्द्रियस्योपस्थस्य संयमः<sup>२</sup> । अब प्रश्न यह है कि अब्रह्मचर्य के विषय से क्या तात्पर्य है

१ योगभाष्य, पृ० ४४८

२ ,, पृ० ४५०

अथवा अब्रह्मचर्य है क्या ? दत्तसंहिता में आठ अब्रह्मचर्य बताए गए हैं, इन्हें ही आचार्यों ने भी स्वीकार किया है, ये इस प्रकार हैं-- स्मरण, कीर्तन, केलि, प्रेक्षा, गुह्यभाषण, संकल्प, अध्यवसाय और क्रियानिवृत्ति, ये आठ ही अब्रह्मचर्य हैं । इनके विषयों का ग्रहण न करना या पूर्णरूपेण परित्याग करना ही वस्तुतः ब्रह्मचर्य है ।

पंचम और अन्तिम यम है अपरिग्रह । अपरिग्रह शब्द का अर्थ है ग्रहण न करना, अर्थात् विषयों में विविध अर्जन रक्षण आदि दोष देखकर उनका ग्रहण न करने की जो इच्छा उठती है उसे ही अपरिग्रह नामक यम कहते हैं । 'विषयाणामर्जनरक्षणदायसंगहिंसादोषदर्शना स्वीकरणमपरिग्रह इत्येते यमाः' । इस प्रकार ये ही पांच इ यम हैं, जिनका चिच्छुद्धि के लिए साधक को सर्वप्रथम अनुष्ठान करना चाहिए शास्त्रों में इन पांच प्रकार के यम को सार्वभौम महाव्रत भी कहा गया है<sup>१</sup> । सार्वभौम का अर्थ है जो समस्त पृथ्वी में या समस्त देशों में ही अर्थात् जो सभी विषयों में सभी प्रकार के व्यभिचार से रहित अहिंसादि होते हैं, उन्हें ही वस्तुतः महाव्रत की संज्ञा दी गई है, परन्तु प्रत्येक अहिंसादि महाव्रत नहीं कहलाते, जब तक ये जाति, देश, काल और संयम इन चारों की परिधि से सर्वथा अनवच्छिन्न न हो ।

इन उपर्युक्त पंच यमों के अनुष्ठान से चित्त की क्या स्थिति होती है यह जानना आवश्यक है, परन्तु इस विषय पर किसी आचार्य ने प्रकाश नहीं डाला । ऐसा प्रतीत होता है कि अहिंसा के अनुष्ठान से चित्त का द्वेष रूप क्रोध या कषाय निवृत्त हो जाता है । अस्तेय और अपरिग्रह से चिच्छुद्धि निरुद्ध होती है अर्थात् चित्त विविध विषयों की ओर प्रवृत्त नहीं होता और ब्रह्मचर्य से उपस्थेन्द्रिय पर संयम होता है अर्थात्

१ 'जातिदेशकालसमयानवच्छिन्नाः सार्वभौमाः महाव्रतम्'



विविध विषयों की ओर प्रवृत्त नहीं होता और ब्रह्मचर्य से उपस्थेन्द्रिय पर संयम होता है अर्थात् इस इन्द्रिय का निरोध होता है । संक्षेपतः ये यमों के फल हैं इनसे भिन्न इनके फलस्वरूप कई सिद्धियां प्राप्त होती हैं । जिनका द्वितीय पाद में विविध सूत्रों से उल्लेख हुआ है, उनका चिच से विशेष संबंध न होने से यहां उल्लेख अपेक्षित नहीं ।

नियम  
-----

यम के पश्चात् नियम का अनुष्ठान करना चाहिए जिनके द्वारा चिचादिवृत्तियों का निश्चयपूर्वक नियमन किया जाय वे ही नियम कहलाते हैं -- 'नियम्यन्ते नितरां (निश्चयेन) चिचादिवृत्त्यः येभिस्ते नियमाः' । नियम भी पांच ही होते हैं -- शौच, संतोष, तप, स्वाध्याय, ईश्वरप्रणिधान । यम के समान ही शौचादि का लक्षण भी सूत्रकार ने नहीं किया । उनका नाममात्र कथन किया है । नियमों में सर्वप्रथम शौच का प्रसंग है । शौच दो प्रकार के होते हैं -- बाह्य और आभ्यन्तर । 'तत्र शौचं मूत्रजलादिजनितं मेघ्याम्यवहरणादि च बाह्यम्' अर्थात् मिट्टी, जल और गोमय आदि के द्वारा बने हुए पवित्र मौज्य पदार्थों से जो शौच होता है, वह बाह्य शौच कहा जाता है । 'आभ्यन्तरं चित्तमलानामाक्षालनम्' और मैत्री करुणा (मुदिता और उपेक्षा की भावना द्वारा चिच के मदमानादि मलों का प्रक्षालन करना ही आभ्यन्तर शौच है । शौच के फल का निष्पन्न करते हुए सूत्रकार कहते हैं-- 'सत्त्वशुद्धिसौमनस्येकाग्रतेन्द्रियज्यात्मदर्शनयोग्यत्वानि' अर्थात् शौच के अनुष्ठान से सत्त्वशुद्धि या चित्तशुद्धि बुद्धि विमल होती है । चिच समाहित या स्थाग होता है । चिच के समाहित होने से इन्द्रियों पर संयम या जय प्राप्त होती है । तत्पश्चात् इन्द्रियजय के आत्मसाक्षात्कार की योग्यता आती है ।

१ योगभाष्य, पृ० ४५५

२ योगसूत्र २।४१, पृ० ४७४

द्वितीय नियम है संतोष । संतोष वस्तुतः निश्चित भाव को कहते हैं अर्थात् इच्छित पदार्थ की प्राप्ति होने पर उतने से ही निश्चिन्त रहना, तदभिन्न की इच्छा न करना ही तुष्टि या संतोष है । 'संनिहितसाधनादधिकस्यानुपादित्वा'<sup>१</sup> भाष्यकार ने ऐसा लक्षण किया है अर्थात् जो पदार्थ प्राप्त है उससे अधिक की कभी इच्छा न करना ही संतोष है ।

तृतीय नियम है तप । तप के विषय में क्रियायोग के प्रसंग में वर्णन हो चुका है । वही तप यहां नियम रूप से कहा गया है । उसी प्रकार स्वाध्याय और ईश्वरप्रणिधान का भी उसी स्थल पर वर्णन कर चुके हैं । यहां पर उस विषय में कुछ कहना पिष्टपेषण मात्र होगा । अतः जैसे मंत्रों का अनुष्ठान करने से विविध इन्द्रियों पर निग्रह प्राप्त होता है । अहिंसादि से वागिन्द्रिय पर, ब्रह्मचर्य से उपस्थेन्द्रिय इत्यादि पर चित्त का वशीकार होता है । ठीक उसी प्रकार नियमों शौचसंतोषादि के अनुष्ठान से भी विविध इन्द्रियों पर निग्रह प्राप्त होता है । साथही चित्त भी स्काग्र हो जाता है । ईश्वरप्रणिधान में इन्द्रियां तो विषयों से निवृत्त हो ही जाती हैं, साथही चित्त भी एक ही ईश्वर रूप विषय में स्काग्र हो जाता है । ईश्वरप्रणिधान का अनुष्ठान करने से अथवा ईश्वर में सर्वकर्मर्पण से चित्त<sup>२</sup> संप्रज्ञात समाध्यवस्था को प्राप्त हो जाता है — 'समाधिसिद्धिरीश्वरप्रणिधानात्' तत्पश्चात् असंप्रज्ञात और मोक्ष सम्पन्न होते हैं ।

वासन

अष्टांगयोग का तृतीय अंग है वासन । 'वास्य वास्ते वा अनेम इति वासनम्' वासन शब्द की इस व्युत्पत्ति के अनुसार जिसके द्वारा

१ योगभाष्य, पृ० ४५६

२ योगसूत्र, पृ० ४७८



स्थिरता तथा सुख प्राप्त हो उसे ही आसन कहते हैं । सांख्यसूत्रकार और योग-सूत्रकार दोनों ही आचार्यों ने 'स्थिरसुखमासन्' इस सूत्र के से जिस अवस्थाविशेष में योगी को स्थिर सुख की प्राप्ति होती है, वही आसन है । अर्थात् आसन स्थिर सुख का साधन है ।

जहां तक आसन के प्रकारों का प्रश्न है, आसन वास्तुतः कई प्रकार के होते हैं । हठयोगप्रदीपिका में आसन के २४ प्रकारों की गणना हुई है -- सिद्धासन पद्मासन, सिंहासन और मद्रासन ही श्रेष्ठ हैं । व्यासभाष्य में भी इन आसनों की गणना हुई है-- पद्मासन, वीरासन, मद्रासन, स्वस्तिकासन आदि । इनके विषय में यहां कथन करना कोई आवश्यक नहीं, क्योंकि योगियों को ये सभी आसन मान्य नहीं हैं । भाष्यकार को स्थिरसुखासन ही मान्य है । अर्थात् योगियों को इस आसन का ही अनुष्ठान करना पर्याप्त है न कि अन्य का भी । भाष्यकार और अन्य टीकाकारों ने भी योगियों के लिए इसी आसन को उपयोगी बताया है । हठयोगप्रदीपिका में चार आसनों को श्रेष्ठ बताकर सिद्धासन को सर्वश्रेष्ठ कहा गया है । योगसूत्रकार ने आसन के साधन और फल का भी निरूपण किया है । फल के विषय में सिद्धियों के प्रसंग में विचार होगा । तथापि यहां इतना कहना आवश्यक नहीं है कि आसन सिद्ध होने पर या आसन पर जय प्राप्त होने से भी चित्त की विक्षिप्तता समाप्त हो जाती है अर्थात् सुख-दुःखादि, शीतोष्णादि द्वन्द्वों के उपस्थित होने पर भी चित्त व्युत्थित या चंचल नहीं होता । अर्थात् सुख आने पर प्रसन्न और दुःख आने पर दुःखी या चिन्तित नहीं हो सकता । हां साधन के विषय में यहां विचार करना श्रेयष्कर है । सूत्र २।४७ में सूत्रकार कहते हैं-- 'प्रयत्नशैथिल्यानन्तसमाप्तिश्चाम्' अर्थात् प्रयत्न को शिथिल करके और अनन्त पर समापति या ध्यान लगाने से आसन सिद्ध होता है । प्रयत्न का अर्थ है शरीर की स्वाभाविक चेष्टा । स्वाभाविक शारीरिक चेष्टाओं या क्रियाओं

१ योगसूत्र, पृ० ४७६

२ तत्तौ द्वन्द्वानभिधातः

का उपरम करके अथवा स्थिर देव को अपनी समापत्ति का विषय बनाने पर आसन शीघ्र ही सिद्ध होता है । अतः आसन के ये ही कारण हैं, ये ही सभी योग दार्शनिकों को अभिमत भी हैं ।

### प्राणायाम

आसन की सिद्धि के पश्चात् ही साधक प्राणायाम का अनुष्ठान करने में समर्थ हो सकता है, अर्थात् जिसने आसन का पूर्णरूपेण अनुष्ठान कर लिया हो वे ही प्राणायाम करने के अधिकारी हैं । प्राणायाम आसन के बाद का ही सौपान है, परन्तु इस विषय में सभी आचार्यों का मत भिन्न-भिन्न है । कुछ विज्ञानभिक्षा आदि प्राणायाम को आसन की पश्चाद्भावी ही मानते हैं अर्थात् आसन के पूर्णरूपेण सिद्ध हो जाने पर ही साधक प्राणायाम का अनुष्ठान कर सकता है । अतः उन्होंने 'सति आसने' का 'आसनजये सति' ऐसा अर्थ किया है, परन्तु इनसे भिन्न कुछ वाचस्पति आदि आसनजय को नहीं वरन् स्थिर या दृढ़ रूप को स्वीकार करते हैं । आसन पर पूर्ण जय प्राप्त करना आवश्यक नहीं । प्रश्न यह है कि प्राणायाम है क्या ? इसका लक्षण करते हुए योगसूत्रकार कहते हैं—'तस्मिन्सति श्वासप्रश्वासयोरगतिविच्छेदः प्राणायामः' अर्थात् आसन के सिद्ध हो जाने पर श्वास और प्रश्वास की गति में जो रोक या विच्छेद होता है उसे ही प्राणायाम कहते हैं । श्वास का अर्थ है वाह्य वायु का अन्दर प्रवेश और प्रश्वास का अर्थ है अन्तर्गती वायु का बहिर्निष्कासन । इन द्विविध श्वास-प्रश्वास वायुओं का विच्छिन्न या यह कहिए कि अभाव ही प्राणायाम का तात्पर्यार्थ है । योगवार्तिक में विज्ञानभिक्षा ने सूत्र के गतिविच्छेद पद का भिन्न ही अर्थ किया है । गति का अर्थ स्वामाविक श्वास और प्रश्वास का विच्छेद या प्रतिषेध है । अतः उनके अनुसार प्राणायाम का अर्थ प्रतिषेधमात्र से है । परन्तु उनका यह लक्षण

अतिव्याप्ति दोष से दूषित प्रतीत होता है, क्योंकि इनका यह लक्षण उन रोगियों में अतिव्याप्त हो जाता है जिनकी श्वास कभी कभी कुछ कारणों से अवरुद्ध हो जाया करती है । क्योंकि उस पक्ष में भी श्वासादि की स्वाभाविक गति तो विच्छिन्न हो ही जाती है । अतः इस दोष से मुक्ति प्राप्ति के लिए उन्हें गतिविच्छेद शब्द का वही अर्थ स्वीकार करना चाहिये जो आचार्य व्यासादि भाष्यकारों को मान्य है । इनसे भिन्न वाचस्पति मिश्र ने प्राणायाम का 'रैचकपूरककुम्भकैष्वस्ति श्वासप्रश्वासयोर्गतिविच्छेद इति प्राणायामसामान्य-लक्षणमेतदिति' स्तादृश लक्षण किया है ।

सांख्यसूत्रकार ने प्राणायाम को चित्तवृत्ति के निरोध या ज्ञानप्राप्ति का उपाय कहा है—'निरोधश्चर्दिविधारणाम्याम्' इस सूत्र से वे कहते हैं कि प्राण का निरोध प्रच्छेदन और विधारण से ही होता है । इसी सूत्र के भाष्य में विज्ञानभिक्षु ने रैचक पूरक और कुम्भक इन त्रिविध प्राणायामों की गणना की है । परन्तु योगसूत्र में प्रतिपादित प्राणायाम के लक्षण से ऐसा प्रतीत होता है कि प्राणायाम दो प्रकार के ही होते हैं ।

### प्राणायाम के प्रकार

प्राणायाम के उपर्युक्त लक्षण से ऐसा प्रतीत होता है कि प्राणायाम दो ही प्रकार के होते हैं, एक में श्वास का विच्छेद और दूसरे में प्रश्वास का विच्छेद होता है, परन्तु वास्तविकता ऐसी नहीं है । योगसूत्रकार ने ही प्राणायाम के तीन प्रकार स्वीकार करने के पश्चात् इन तीनों से परे एक अन्य प्राणायाम माना है । परन्तु इनसे भिन्न पुराणों में अधिकतर त्रिविध प्राणायामों का ही उल्लेख हुआ है—रैचक, पूरक और

१ योगसूत्रवैशारदी, पृ० २६३

२ सांख्यसूत्र ३।३३, पृ० १५१

कुम्भक । जीवन्मुदितविवेक में श्री विद्यारण्य जी ने रेचक का प्रतिपादन करने के पश्चात् कुम्भक के द्विविध आन्तर और बहिः प्रकारों का उल्लेख किया है । अर्थात् वे इन तीनों प्राणायामों को स्वीकार करते हैं । इन्हीं के अनुष्ठान के पश्चात् एक चतुर्थ प्राणायाम होता है जिसे केवल कुम्भक कहते हैं ।

विद्यारण्य का यह विचार आचार्य पतंजलि के विचार के समान ही है । पतंजलि भी चार ही प्राणायाम मानते हैं । यद्यपि उन्होंने इन्हें रेचकादि शब्दों से सम्बोधित न किया । वे बाह्यवृत्ति, आन्तरवृत्ति और स्तम्भवृत्ति रूप से तीन और केवल कुम्भक नामक चतुर्थ प्राणायाम मानते हैं । आचार्य ने रेचकादि शब्दों के स्थान पर श्वास और प्रश्वास का प्रयोग किया और सूत्र १।३४ में प्रच्छदन और विधारण शब्दों का प्रयोग किया है ।

रेचकादि

रेचकादि के स्वरूप को योगसूक्तार ने एक ही सूत्र में स्पष्ट किया है । अतः यहां उन्हें साथ ही लेना उपयुक्त है । जहां तक रेचकादि के स्वरूप का प्रश्न है, माण्यकार व्यास ने लिखा है—'यत्र प्रश्वास-पूर्वको गत्यभावः स बाह्यः । यत्र श्वासपूर्वको गत्यभावः स आन्तरः । तृतीयः स्तम्भवृत्तिर्ब्रौम्याभावः सकृत्प्रयत्नाद्भवति' इस प्रकार बाह्य, आन्तर और स्तम्भवृत्ति ये तीन प्राणायाम हैं । इनका उल्लेख योगसूत्र २।५० में किया गया --'बाह्यान्तरस्तम्भवृत्तिश्चकालसंख्यामिः परिदृष्टौ दीर्घसूक्ष्मः' अर्थात् बाह्य, आन्तर और स्तम्भवृत्ति ये त्रिविध प्राणायाम देश, काल और संख्या के अभ्यास द्वारा परिवर्धित होते हुए दीर्घ सूक्ष्म हो जाते हैं । जहां तक इन त्रिविध प्राणायामों के देश काल और संख्या से परिदृष्ट या परिवर्धित होने की बात है, माण्यकार ने इसे सम्यकरूपेण स्पष्ट किया है । जब प्रश्वासपूर्वक गति का अभाव होता है, वह बाह्य या रेचक प्राणायाम कहलाता है । प्रश्वास अन्तर्वर्ती वायु के बाहर निकलने को कहते हैं अर्थात् जब

वायु बाहर ही स्थित रहे या वायु का ग्रहण न हो इस प्रकार का स्वाभाविक प्राणों का रौध और साथ ही साथ चित्त का बन्धन भी यह रेचक प्राणायाम कहलाता है मास्वतीकार ने स्तादृश लक्षण किया--'प्रश्वासपूर्वकः चित्राधान-<sup>१</sup> प्रयत्नसहितरैचनपूर्वको गत्यभावः..... नायं रैचनमात्रः किन्तु रेकान्तनिरोधः' ।

इन्से भिन्न जब प्रश्वासपूर्वक प्राण की गति का अभाव होता है तब पुरक प्राणायाम कहलाता है । श्वास का अर्थ है --'बाह्यस्य वायोराम्यमनं श्वासः' अर्थात् बाहर की वायु का अन्दर प्रवेश ही श्वास है । और इन दोनों से भिन्न तीसरा अर्थात् कुम्भक प्राणायाम होता है, जब एक ही बार के प्रयत्न से बाह्य और आम्यन्तर इन दोनों प्रकार के वायु अर्थात् श्वास और प्रश्वास इन दोनों ही स्वाभाविक प्राण की गति का अभाव हो जाता है-- वह उभयाभाव या स्तम्भवृत्ति रूप कुम्भक प्राणायाम होता है । अतः यह स्पष्ट है कि ये प्राणायाम एक बार के प्रयत्न से ही सम्भव हैं अधिक प्रयत्नों की आवश्यकता नहीं है ।

योगसूत्रकार एक अन्य केवलकुम्भक नामक प्राणायाम मानते हैं । यह प्राणायाम एक बार के प्रयत्नों का परिणाम है । सूत्रकार कहते हैं--'बाह्याम्यन्तरविषयादौपी चतुर्थः' अर्थात् बाह्य या रेचक और आम्यन्तर या पुरक इन द्विविध प्राणायामों का भी अतिक्रमण करने वाला प्राणायाम चतुर्थ केवल कुम्भक कहलाता है । अब प्रश्न यह है कि चतुर्थ केवल कुम्भक और तृतीय कुम्भक में भेद क्या है । भिन्नता केवल इतनी ही है कि कुम्भक प्राणायाम एक बार के प्रयत्न से ही साध्य हैं, परन्तु केवल कुम्भक एक बार के प्रयत्नों का विषय है । साथ ही कुम्भक में बाह्य और आम्यन्तर द्विविध प्राणायामों की अपेक्षा कम रहती है, परन्तु केवल कुम्भक

में इनका भी अतिक्रमण हो जाता है । अतः ये चार ही प्राणायाम हैं जिसके अनुष्ठान से क्लेशों का नाश होता है । प्राणायामों के फल का सिद्धियों के प्रसंग में उल्लेख होगा । इन चतुर्विध प्राणायामों के अनुष्ठान का फल है— अज्ञान का निराकरण । अतः क्षीयते प्रकाशवरणम् अर्थात् प्रकाश या ज्ञान के आवरण रूप अज्ञान या अविद्यादि क्लेशों का प्राणायाम से ही नाश होता है । इस प्रकार अविद्यादि क्लेशों के क्षीण होने पर चित्त विवेकज्ञानोन्मुख अथवा समाधि के योग्य होता है ।

### प्रत्याहार

प्रत्याहार भी अष्टांगयोग का एक अंगमात्र है । प्रत्याहार जैसा कि इस शब्द की व्युत्पत्ति से स्पष्ट है— इन्द्रियाणि विषयैभ्यः प्रतीयम् , य आद्वियन्ते अस्मिन् इति प्रत्याहारः इन्द्रियों के इन्द्रियप्रवर्तन रूप व्यापार के निरोध को कहते हैं । अर्थात् जब इन्द्रियां विषयों को ग्रहण करने का कार्य समाप्त कर दें उस अवस्थाविशेष को ही प्रत्याहार कहते हैं । इसका लक्षण करते हुए सूत्रकार कहते हैं— स्वविषया-संप्रयोगे चित्तस्वरूपानुकार इवेन्द्रियाणां प्रत्याहारः अर्थात् इन्द्रियों का विषयों के प्रति प्रवर्तन न होने पर अर्थात् बाह्य पदार्थों से इन्द्रियों का सम्पर्क या सम्बन्ध समाप्त हो जाने पर जब इन्द्रियां चित्त के स्वरूप के समान रूप को प्राप्त हो जाती हैं, इन्द्रियों की स्तापृष्ट अवस्था को ही प्रत्याहार कहते हैं, परन्तु सूत्र में इस शब्द का प्रयोग हुआ है, जिससे प्रतीत होता है कि वस्तुतः इन्द्रियां चित्त के समान अवस्था को प्राप्त नहीं होती, परन्तु ऐसा आभास या प्रतीति होती है । इन्द्रियां चित्त के समान निरुद्ध होती हैं अर्थात् इनका विषय प्रकाशनरूप कार्य समाप्त हो जाता है अर्थात् प्रत्याहार से

१ 'प्रत्याद्वियन्ते योगेन प्रत्याहारस्ततः स्मृतः'

—मार्कण्डेयपुराण, प्रथम खण्ड, अध्याय ३१, श्लोक ४२

इन्द्रियों पर भी जय प्राप्त हो जाती है अन्य किसी उपाय की आवश्यकता नहीं । ऐसा आचार्य व्यास का मत है । इसी मत का विज्ञानमिद्रा ने भी समर्थन किया है । सांख्ययोग दर्शनों में प्रत्याहार के विशेष प्रकार नहीं बताए गए ।

अष्टांगयोगों में प्रत्याहार रूप साधन का अनुष्ठान करने पर इन्द्रियजय प्राप्त होता है । इन्द्रियजय का अर्थ तो वस्तुतः इन्द्रियों पर जय प्राप्त करने से है अर्थात् इन्द्रियों की विषयाम्मुखी प्रवृत्ति पर निरोध करना या जय प्राप्त करना ही इन्द्रियजय है । ततः परमा वश्यतेन्द्रियाणाम् अतः इन्द्रियों को वश में करना ही इन्द्रियवशीकार है । इस सूत्र का अर्थ करते हुए माण्ड्यकार ने विविध मतों का उल्लेख किया है सभी ने इन्द्रिय के वशीकार का भिन्न-भिन्न अर्थ किया है । कुछ आचार्य शब्दादि विषयों में इन्द्रियों की आसक्ति का अभाव या अनासक्ति को ही इन्द्रियजय कहते हैं--

‘शब्दादिष्वव्यसनमिन्द्रियजय इति कैचित्’

कुछ अन्य आचार्य इन्द्रियजय का अर्थ इन्द्रियों की विषयों की ओर स्वेच्छया प्रवृत्ति से लेते हैं । शब्दादिसंप्रयोगः स्वेच्छयेभ्यन्ये अर्थात् इन्द्रियों का विषयों की ओर स्वतः प्रवृत्ति न होना । इनसे भिन्न कुछ आचार्य इन्द्रियों के द्वारा शब्दादिविषयों का राग द्वेष या सुखदुःखादि से रहित ज्ञान को ही इन्द्रिय कहते हैं--‘रागद्वेषाभिने सुखदुःखं शून्यं शब्दादिज्ञानमिन्द्रियजय इति कैचित्’

इनसे भिन्न आचार्य जेजीवव्य ने ‘चित्स्वाग्रयावप्रतिपत्तिरेवेति जेजीवव्यः’ चित्त की स्वाग्रता होने पर इन्द्रियों का भी स्वाग्र या

१ योगभाष्य, पृ० ४६६

२ “ पृ० ४६६

३ “ पृ० ५००



इन्द्रियों की चिन्ताधीन प्रवृत्ति ही इन्द्रियजय है । इन्द्रियजय के इसी रूप को माध्यकार ने उचित माना है । अर्थात् चित्त के निरुद्ध होने के साथ-साथ इन्द्रियों का निरोध होना ही वास्तविक इन्द्रियवशीकार है ।

### धारणा

प्रत्याहार के पश्चात् धारणा का ही प्रसंग है । इसका लक्षण पतंजलि ने तृतीय पाद के प्रथम श्लोक में ही किया है--'देशबन्धश्चिच्छब्दधारणा'।<sup>१</sup> अर्थात् चित्त का किसी देशविशेष के साथ सम्बन्ध या बद्ध होना ही धारणा है । अर्थात् जब चित्त किसी स्थानविशेष पर स्थाग्न हो जाय और कुछ काल तक स्थित रहे उसे ही धारणा कहते हैं । सूत्र के देश शब्द को स्पष्ट करते हुए माध्यकार लिखते हैं--'नामिके हृदयपुण्डरीके मुहूर्ज्योतिषि नासिकाग्रे जिह्वाग्रे इत्येवमादिषु देशेषु बाह्ये वा विषये' मेरुदण्ड के ६ कोणों में, हृदयकमल में मस्तकस्थ ज्योति में नाक या जिह्वा के अग्र भाग में और साथ ही बाह्यस्थ विषय में जो चित्त की तदाकारा वृत्ति या ज्ञानात्मक स्थिति होती है, उसे ही धारणा कहते हैं । मौज ने चित्त की अन्य सभी विषयों के त्यागपूर्वक जो विषयविशेष में स्थिरीकरण को ही धारणा कहा है । अतः धारणा चित्त के स्थैर्य को कहते हैं । ६ प्रत्याहार के समान धारणा को भी योगशास्त्र ने पांच प्रकारकी माना है , परन्तु अन्य सांख्य योगाचार्य किसी ने भी इनके प्रकारों पर किञ्चित् प्रकाश न डाला ।

### ध्यान

धारणा के सिद्ध हो जाने पर ध्यान रूप योगाङ्क का भी अनुष्ठान किया जाता है , अतः धारणा के पश्चात् ही ध्यान का भी वर्णन करना चाहिए । सांख्यकार ने ध्यान की सिद्धि के उपायरूप से

१ योगसूत्र ३।१, पृ० ५०४

२ 'धारणा पञ्चा प्रोक्ता' , अध्याय १, योगियाज्ञवल्क्य , पृ० १०



धारणा का उल्लेख किया है -- 'धारणासनस्वकर्मणा तत्सिद्धिः'<sup>१</sup> अर्थात् धारणा, आसन और स्वकर्म से तत् अर्थात् ध्यान की सिद्धि होती है, क्योंकि इस सूत्र के पूर्व दो सूत्रों में ध्यान का ही प्रसंग है । अतः अब ध्यान का वर्णन होना चाहिए । ध्यान का लक्षण करते हुए पतंजलि ने लिखा है-- 'तत्प्रत्य-  
यैकतानताध्यानम्' अर्थात् प्रत्यक्षा या ज्ञान की एकतानता या प्रवाह ही ध्यान है । जिस विषय से चित्त का सम्बन्ध हुआ है उसी विषय के प्रकाश की वृत्ति या तदाकाराकारित वृत्ति का प्रवाह ही ध्यान है, अर्थात् तद्विषयक सहस्रशानों का प्रवाह ही ध्यान है । यह ध्यान ही अष्टांगयोग का सप्तम अंग है । ध्यान का लक्षण करते हुए सांख्यसूत्रकार ने कहा है -- 'रौगोपहति-  
ध्यानम्' अर्थात् राग का ज्ञय ही ध्यान है । इस सूत्र के भाष्य में विश्वामित्र ने स्पष्ट किया है कि ज्ञान का प्रतिबन्धक जो राग<sup>२</sup> नामक क्लेश है, उस क्लेश के ज्ञय का हेतु होने से ज्ञय को ही ध्यान कहा गया । (कार्यकारणभेदविवक्षा से) ध्यान रूप यौगांग राग के ज्ञय या नाश का कारण या साधन है । इनसे भिन्न अनिरुद्ध<sup>३</sup> में ध्यान का अर्थ चित्त के स्थैर्य से लिया है । वे कहते हैं--  
'रागाद्वज्जोगुणाञ्चलितत्त्वम् तदुपहतिर्निश्चलितत्वं ध्यानम्' अर्थात् चित्त के राग रूप क्लेश के चलितत्त्व को दूर करके निश्चल अर्थात् स्थिरता को प्राप्त होना ही ध्यान है । ध्यान की सिद्धि के उपाय या साधन रूप से सूत्रकार ने वृत्तिनिरोध<sup>४</sup>

१ सांख्यसूत्र ३।३२, पृ० १५१

२ ,, ३।३०, पृ० १५०

३ अनिरुद्धवृत्ति ३।३०, पृ० ६७०

४ सांख्यसूत्र ३।३१, पृ० १५१

और धारणादि का उल्लेख किया है अर्थात् चित्त की पंच विशिष्ट वृत्तियों के निरोध होने पर ही ध्यान सम्भव है ।

समाधि

समाधि अष्टांगयोग का अंतिम और महत्वपूर्ण अंग है । समाधि शब्द की व्युत्पत्ति से ऐसा प्रतीत होता है कि मन का निश्चल अर्थात् जिस अवस्था में मन सभी विद्वेषों पर जय प्राप्त कर लेता है अथवा सभी विद्वेष निरुद्ध हो जाते हैं । मन की उस स्थिर या निश्चलावस्था को ही समाधि कहते हैं । वस्तुतः तो ध्यान अवस्था में भी मन निश्चल ही रहता है, परन्तु समाधि परिनिष्ठित ध्यान या ध्यान की चरमावस्था है । समाधि का लक्ष्य कुरते हुए योगसूत्रकार ने लिखा है— 'तदेवार्थमात्रनिर्वासं स्वरूपशून्यमिदं समाधिः' तत् अर्थात् ध्यान ही जब पदार्थ या ध्येय वस्तु के आकार का ज्ञान कराता है, ध्यान रूपया ज्ञान रूप को त्याग देता है । ध्यान की इस अवस्था विशेष को ही समाधि कहते हैं । ध्यान रूप अंकात्मि चित्त में त्रिभुटी अर्थात् ध्याता, ध्यान और ध्येय ये तीनों ही विद्यमान रहते हैं । यह ज्ञान होता रहता है कि यह पदार्थ है और मैं इसका ध्यान कर रहा हूँ परन्तु समाधि काल में स्वयं भी अपना अस्तित्व भूलकर अर्थ या ध्येय विषयमात्र में ही लीन हो जाते हैं । यद्यपि उस समय भी ध्यान की स्थिति रहती है, परन्तु उसकी शून्यता या अभाव सा प्रतीत होता है । इस अंग समाधि से सभी योगांगों का अनुष्ठान करने पर संप्रज्ञात

१ सांख्यसूत्र ३।३२, पृ० १५१

२ 'सम्यक् आधीयते स्फाटीक्रियते विद्वेषान् परिहृत्य मनो यत्र सं समाधिः'

-- मौजवृत्ति, पृ० ४०

३ योगसूत्र ३।३, पृ० ५०७

और अज्ञानप्रज्ञात रूप द्विविध योगों की प्राप्ति होती है । जिनका उल्लेख सिद्धियों के प्रसंग में होगा ।

योगांगों के अंतिम तीन अर्थात् धारणा, ध्यान, और समाधि इन को आचार्यों ने ससंयम कहा है अर्थात् संयम इनकी सामूहिक संज्ञा है । जब किसी एक ही विषय पर कुमशः इन तीनों का अनुष्ठान हो तब ये साधन संयम कहे जाते हैं । भिन्न-भिन्न विषयक होने पर नहीं । सूत्र ३।४ में सूत्रकार ने सूत्र शब्द से इनकी एकविषयता स्पष्ट की है — 'त्रयमेकत्र संयमः' इस प्रकार उपर्युक्त अष्टांगयोग का निरूपण शब्द या अवयव अधिकारियों की दृष्टि से किया गया ।

इस प्रकार इन उपर्युक्त उपायों से चित्तवृत्तियों का चित्त में लय होता है, तत्पश्चात् ही प्रत्येकाल में चित्त स्वकारण प्रकृति में लीन होता है और यही मोक्ष का कारण है । गुणानां प्रतिस्खवः स्वरूपप्रतिष्ठा वा चित्तशक्तिरिति, ' इस सूत्र के अनुसार गुणों का स्वकारण में लीन हो जाना और पुरुष को स्वरूप से स्थित हो जाना ही केवल्य है । इस प्रकार अष्टांगयोग भी केवल्य प्राप्ति में सहायक है ।

(ग) स्वकर्म

उपर्युक्त इन सभी साधनों के अतिरिक्त सारंथसूत्रकार ने स्वकर्म का भी उल्लेख किया है । स्वकर्म ने चित्तवृत्तियों का निरोध या ध्यान की सिद्धि होती है । स्वकर्म का उल्लेख किसी अन्य आचार्य ने नहीं किया । सूत्रकार ने सूत्र ३।३५ में लिखा है— स्वकर्म स्वाश्रमविहितकर्मादनुष्ठानम् अर्थात् स्वकर्म से तात्पर्य उन कर्मों के अनुष्ठान से हैं जो आश्रम के मुख्य ही शास्त्रों में प्रतिपादित हैं । अतः साधक जिस आश्रम का है उसी आश्रमानुसार शास्त्रानुसार प्रतिपादित कर्मों के अन्तर्गत यमनियमादि अष्टांगयोग का भी अन्तर्भाव किया है ।

अतः स्वकर्म उपयुक्त साधनों से भिन्न कोई साधन नहीं, वरन् यमादिही है ।

निरौधकालिक चित्तविज्ञोप और उनका प्रश्न

(क) चित्तविज्ञोप क्या है?:-

विज्ञोप शब्द वि उपसर्ग पूर्वक ज्ञोप् धातु से निष्पन्न हुआ है । इसमें घञ् प्रत्यय लगने पर अर्थ हुआ मन को तोड़ने या मोड़ने वाला । अर्थात् जो मन को किसी-न-किसी विषय से हटाकर अन्य विषय पर ले जाय अर्थात् मन या चित्त को किसी एक ही विषय पर न स्थिर रहने दे ऐसे पदार्थों या तत्त्वों को विज्ञोप या चित्तविज्ञोप कहते हैं । अतः चित्तविज्ञोप का अर्थ है चित्त की स्थागता से विच्छिन्न करना यहाँ विज्ञोपों का कार्य है । आचार्य भोजव ने ऐसा ही लिखा है -- 'तेरेकाग्रताविरोधिभिश्चित्तं विज्ञाप्यत इत्यर्थः' अन्य किसी आचार्य ने इन्हें सुगम जानकर स्पष्ट करने का प्रयास नहीं किया और यह उपयुक्त ही है । योगचन्द्रिकाकार ने भी विज्ञोपों का स्तादृश अर्थ ही किया है<sup>१</sup> । वण्ड्य वाचस्पति और विज्ञानमिदु ने भी इनका समर्थन किया है ।

(ख) चित्तविज्ञोप के प्रकार

जहाँ तक चित्त के विज्ञोपों का प्रश्न है, इनकी गणना करना सर्वथा असम्भव है, तथापि इनके प्राधान्य के आधार पर आचार्यों ने इन्हें गिनाने का प्रयास किया है । योगसूत्रों में कुलमिलाकर १४ विज्ञोप गिनाए गए हैं, वे इस प्रकार हैं— व्याधि, स्त्यान, संशय, प्रमाद, आलस्य, अविरति, भ्रान्तिदर्शन, अलब्धसुप्तिकत्व और अवयतत्व । इन विज्ञोपों की पतञ्जलि ने व्याख्या करना आवश्यक न समझा । हाँ, भाष्यकारों और टीकाकारों ने

१ ये चित्तं योगादिति पन्ति ते विज्ञोपः योगस्यान्तराया विद्वता इति, पृ० ११

२ व्याधिस्त्यानसंशयप्रमादालस्याविरतिभ्रान्तिदर्शनलब्धसुप्तिकत्वानवस्थित-

त्वानि चित्तविज्ञोपास्तैश्चरायाः । १।३०, पृ० १६५ ।

इन्हें स्पष्ट किया है ।

व्याधि  
-----

आचार्य व्यास ने व्याधि को इस प्रकार स्पष्ट किया है — 'तत्र व्याधिर्धातुरस्करणवैषम्यम्' अर्थात् धातु की विषमता, उस की विषमता और करणों की विषमता को व्याधि कहते हैं । धातु के अन्तर्गत पात, पिप, आदि का अंतर्भाव हो जाता है । अतः वातादि का न्यूनाधिक्य ही धातु वैषम्य है और रस का तात्पर्य तार गर जलादि से बने रस से । अर्थात् इन अन्न जलादि का सम्यक्प्रकारेण परिपाक न होने पर उस वैषम्य और इससे भिन्न करण अर्थात् इन्द्रियों की विषमता ही करणवैषम्य है । अतः ओन्नादि दश इन्द्रियों में से किसी की शक्ति क्षीण हो और किसी की तीव्र इस प्रकार का न्यूनाधिक्य ही करणवैषम्य है । अर्थात् इन धातु आदि के वैषम्य को ही व्यास व्याधि कहते हैं । इनसे भिन्न आचार्य भोज ने 'तत्र व्याधिर्धातुवैषम्यनिमित्तो ज्वरादिः' अर्थात् धातु के वैषम्य से जो ज्वरादि परिणाम होते हैं उन्हें ही व्याधि कहते हैं, अर्थात् धातु का वैषम्य स्वयं ही व्याधि नहीं । वरन् उस वैषम्य के फलस्वरूप जो भी ज्वर, पीतादि रोग होते हैं, वे ही व्याधि हैं । आचार्य भोज ने धातु मात्र को व्याधि के कारण रूप से स्वीकार किया न कि रस और करण को भी परन्तु अन्य आचार्यों विज्ञानमिदु आदि ने भी इस करण के वैषम्य को भी व्याधि रूप से स्वीकार किया है और यही उपपन्न भी प्रतीत होता है, क्योंकि जिस प्रकार धातु के वैषम्य होने से ज्वरादि कष्टदायक परिणाम होते हैं, ठीक उसी प्रकार रस और करण की विषमता से भी अधिक कष्टदायक परिणाम या रोग होते हैं । अतः उन्हें भी व्याधि कहना उपपन्न ही है । योगवार्तिक में विज्ञानमिदु ने लिखा है 'शरीरवारुत्पात्त धातुनां वातकफपित्तानां रसाना-माहरणपरिणामानां करणानां क्षुरादिमनजादीनां च वैषम्यं विसृष्टमावी

व्याधिः<sup>१</sup> ।

व्याधि या रोग ही प्रायः चित्त को कार्य करने या किसी कार्य में स्थित रहने में विघ्न डालते हैं । अतः व्याधि को चित्तविदोष कहा गया है ।

स्त्यान

स्त्यान का अर्थ है अकर्मण्यता अर्थात् कार्य करने की असमर्थता या यह कहिए आलस्य ही स्त्यान रूप विदोष है । चित्त की किसी भी कार्य करने की इच्छा होने पर भी शरीर का अक्रिय होना या चित्त की उस कार्य की ओर प्रवृत्ति न होना ही स्त्यान है । इस प्रकार स्त्यान चित्त को समाधि आदि करने में भी विघ्न डालता है । अर्थात् चित्त को साग या समाहित नहीं होने देता , अतः इसे भी चित्त के प्रमुख विदोषों में रखा गया है ।

संशय

संशय चित्त की दोलायमाना स्थिति है, इसका विपर्यय रूप विच्छृति के प्रसंग में कुछ विचार हो चुका है । अर्थात् किसी पदार्थ का निश्चयात्मक ज्ञान न होना या द्विविध पक्षों में सन्देह बना रहने से एक पक्ष का अवधारण न हो सकना ही संशय है । अतः 'संशय उभयकोटिस्पृग्विज्ञानं स्यादिकमेवं नैवं स्यादिति' अतः एक ही पदार्थ का उभयकोटि का ज्ञान संशय

१ योगवार्त्ति १।३०, पृ० ६०

२ स्त्यानप्रकर्मण्यता चित्तस्य

—योगभाष्य, पृ० १६७ ।

ज्ञान है । संशय बना रहने पर अर्थात् 'योग साध्य' हे अथवा 'असाध्य' इस प्रकार का संशय होने पर चित्त कदापि योग के साधनभूत विविध अंगों के अनुष्ठान को प्रस्तुत न होगा । अतः संशय क भी चित्त की समाधि आदि में बाधक होने से चित्तविज्ञोप है ।

### प्रमाद

प्रमाद भी एक प्रकार का आलस्य ही है । भाष्यकार ने प्रमाद को स्पष्ट करते हुए लिखा है-- 'प्रमादः समाधिसाधनानाममावनम्' अर्थात् समाधि के साधनों का अनुसंधान न करना ही प्रमाद है या समाधि के साधनों के प्रति उदासीनता का भाव रखना इसे ही प्रमाद कहते हैं । औदासीन्य ही चित्त की अप्रवृत्ति का एक अत्यन्त महत्वपूर्ण कारण है । अतः प्रमाद भी चित्तविज्ञोप है ।

### आलस्य

आलस्यका अर्थ आचार्यों ने चित्त की अप्रवृत्ति से लिया है । शरीर के अथवा चित्त के गुरु या भारी होने से चित्त का न प्रवृत्त होना आलस्य है । गुरुता तमोगुण का धर्म है अर्थात् तम का आधिक्य ही आलस्य का कारण है । आलस्य के कारण समाधि आदि विषयों में चित्त के प्रवृत्त न होने से आलस्य चित्त का अन्तराय या विघ्न कहा जाता है ।

### अविरति

इष्टि अविरति वृत्त्या को कहते हैं चित्त की सांसारिक विषयों से सम्बन्ध होने पर तद्विषयों की ओर वृत्त्या का भाव होना या उनकी प्राप्ति की इच्छा ही अविरति है । आचार्यों ने इसका लक्षण करते हुए 'अविरतिश्चित्तस्य विषयसंप्रयोगात्मा गर्भः' 'गर्भ' शब्द का

प्रयोग किया है । गर्द का अर्थ आचार्य वामन आप्टे ने इच्छा उत्कण्ठा या लालच से किया है । यही प्रमस्कोषकार का भी मत है । चित्त में लालच या उत्कण्ठा होने पर अर्थात् चित्त की सांसारिक विषयों में अनुरक्त होने से चित्त कदापि समाधि की ओर प्रवृत्त नहीं हो सकता, क्योंकि समाधि तो चित्त की विशिष्ट वृत्तियों का निरोध होने पर ही सम्भव है । चित्त में लिप्सा या इच्छा होने पर चित्त निरुद्ध नहीं हो सकता ।

### प्रान्तिदर्शन

सप्तमयोगविदोष है प्रान्तिदर्शन । प्रान्तिदर्शन का अर्थ है विपर्ययज्ञान । अर्थात् किसी भी पदार्थ का विपरीत ज्ञान या उसमें तद्भिमन्त्र का ज्ञान । अतः योग साधनों यमनियमादि में असाधन होने का विचार रखना ही प्रान्तिदर्शन है । साधनों को योग का असाधन मानने पर कोई भी व्यक्ति उनके विषय में प्रवृत्त नहीं हो सकता अर्थात् चित्त की योगांगों में प्रवृत्ति न होने पर समाधि और योग प्राप्त न होगा । इस प्रकार प्रान्तिदर्शन भी योगप्राप्ति में बाधक है ।

### अलब्धभूमिकत्व

अलब्धभूमिकत्व का अर्थ है भूमि को न प्राप्त करना अर्थात् समाधि की विशिष्ट मधुमती, मधुप्रतीका आदि भूमियों को प्राप्त न कर सकना भी एक प्रकार का अन्तराय है । समाधि की इन भूमियों का हठें अध्याय में उल्लेख किया जायगा । किन्हीं अन्य कारणों से समाधि न प्राप्त कर सकना परिणामतः योगप्राप्ति में भी असमर्थ होना ही अलब्धभूमिकत्व है ।



## अनवस्थितत्व

अनवस्थितत्व का अर्थ आचार्यों ने चित्त के अस्थिर्य से लिया है-- 'अनवस्थितत्वं लब्धायां भूमौ चित्तस्याप्रतिष्ठा' अर्थात् चित्त के समाधि की जो भूमि प्राप्त हुई है उस भूमि में भी उसका स्थित न रहना या स्थाय्य न होना ही अनवस्थितत्व नामक दोष या अन्तराग है । संक्षेप में आचार्यों ने ये नव विघ्न या चित्तविघ्न ही स्वीकार किया है । इनसे भिन्न पांच विघ्न और हैं जिन्हें पतंजलि ने इन नव विघ्नों का साथी या सहायक माना है, वे हैं-- 'दुःखदोर्मनस्यांगमेज्यत्वश्वासप्रश्वासविद्योप-सहस्रवः', दुःख, दोर्मनस्य, अंगमेज्यत्व, श्वास और प्रश्वास ।

### दुःख

दुःख कष्ट को कहते हैं । दुःख को आचार्य मौज ने बाधना रूप कहा है<sup>१</sup> । व्यास ने भी ऐसा ही लक्षण किया है -- 'येनाभिहताः प्राणिनस्तदुपधाताय प्रवर्तन्ते तद्दुःखम्' वाचस्पति मिश्र से तत्त्वकौमुदी में दुःख को प्रतिकूलवैदनीय शब्द से स्पष्ट किया है । अर्थात् जिससे पीड़ित होकर प्राणी इस प्रतिकूलवैदनीय दुःख की निवृत्ति के लिए उपाय ढूँढ करते हैं<sup>२</sup> वही दुःख है । दुःख तीन प्रकार के होते हैं -- आध्यात्मिक, आधिदैविक और आधिभौतिक । त्रिविध दुःखों का लक्षण सांख्यसूत्रों के माध्यम में विज्ञानभिक्षु इस प्रकार करते हैं --

तत्रात्मानं स्वसंघातमधिकृत्य प्रवृत्तमित्याध्यात्मिकं शरीरं मानसं च ।

१ तत्र दुःखं चित्तस्य रजसः परिणामो बाधनालक्षणः, यद्बाधातप्राणिनः

तदुपधाताय प्रवर्तन्ते -- मौजवृत्ति १।३१, पृ० १३

२ योगभाष्य, पृ० १७१

अर्थात् जो दुःख स्वयं अपने शरीर या मन को लेकर प्रवृत्त होता है, वह आध्यात्मिक दुःख है। ये भी द्विविध हैं -- शारीरिक और मानसिक। शारीरिक दुःख शरीर से सम्बन्धित ज्वरादि हैं और मानसिक दुःख मन से सम्बन्धित कामक्रोधादि से उत्पन्न दुःख हैं।

आध्यात्मिक दुःख प्राणियों के अधिकार से प्रवृत्त होता है-- 'भूतानि प्राणिनोऽधिकृत्य प्रवृत्तमित्याध्यात्मिकम्' प्राणियों से तात्पर्य स्वमिन्न प्राणियों से है अर्थात् अपने से भिन्न और व्याप्य और अन्य पशुओं से जो दुःख होता है, उसे आध्यात्मिक दुःख कहते हैं।

तीसरा और अन्तिम है आधिदैविक दुःख। जो दुःख देवताओं के कारण होते हैं उसे आधिदैविक दुःख कहते हैं। 'देवानग्निवाय्वादीनाधिकृत्य प्रवृत्तमित्याधिदैविकम्' जैसे इन्द्रादि देवों द्वारा वज्रपात अनाघृष्टि आदि से होने वाले दुःख हैं। इस प्रकार त्रिविध दुःख भी समाधि आदि में बाधक होते हैं।

### दोर्मनस्य

दोर्मनस्य चित्त के दोम को कहते हैं। अमिलचित्त पदार्थ विषयक इच्छा की पूर्ति न होने पर अथवा व्याघात होने पर मन में जो दोम होता है उसे ही दोर्मनस्य कहते हैं-- 'दोर्मनस्यमिच्छाविघाताच्चेतसः दोमाः'। आचार्य मीमांसे इससे भिन्न अर्थ किया है-- 'दोर्मनस्य बाह्याभ्यन्तरेः कारणमनसो दोःस्थम्' अर्थात् बाह्य अथवा आन्तरिक कारणों से मन का विबाधयुक्त होना ही दोर्मनस्य कहलाता है।

## वर्ण अंगमेजयत्व

जिससे शरीर के अंगविशेष क या सम्पूर्ण शरीर में कम्पन हो उसे अंगमेजयत्व कहते हैं—‘अंगमेजयत्वं सर्वांगीणौषेपयुः’ यह भी समाधि के साधनमूल वासन में बाधक है अतः यह भी चित्तविदोष<sup>का</sup> सहायिका ही है ।

## श्वास

श्वास पर प्राणायाम के प्रसंग में विचार हो चुका है, जो वाह्य वायु का वाक्मन या नासिका के द्वारा अन्दर ले जाता है । उसे ही श्वास कहते हैं । यह प्राणायाम का बाधक है अतः चित्तविदोष है ।

## प्रश्वास

जो अन्दर की वायु को बाहर निकालता है, उसे प्रश्वास कहते हैं । प्राणायाम में प्रश्वास पर भी संयम करना पड़ता है । अतः ये भी चित्तविदोष है । इस प्रकार ये पांच भी चित्त को समाहित करने में या चित्तवृत्तियों के निरोध में विघ्न डालते हैं । अतः मुख्यतः ये चौदह ही चित्तविदोष हैं ।

## (ग) चित्तविदोषों के प्रसमन के उपाय

चित्तवृत्तियों चित्तविदोषों के प्रसमन के विविध उपायों का आचार्य पतंजलि ने प्रथमपाद में ही वर्णन किया है और उन्हें चित्तवृत्तिरिक्त के उपाय कहा है । चित्त का परिकर्म क्या है— यह तो किसी आचार्य ने स्पष्ट

नहीं किया । हां आचार्य मौज ने परिकर्म के बाह्य कर्म कहा है 'परिकर्म चेतत् बाह्यं कर्म' ।

चिचविदोषों के स्क प्रमुख उपाय को बताते हुए पतंजलि कहते हैं--'तत्प्रतिषेधार्थैकतत्त्वाम्यासः' अर्थात् तत् या विदोषों के प्रतिषेध या प्रशमन के लिए एक तत्त्व का अभ्यास करना चाहिए । एक तत्त्व से आचार्य का क्या अभिप्राय है ? इस विषय में विभिन्न भाष्यकार और टीकाकारों के भिन्न-भिन्न मत हैं । वाचस्पति मिश्र ने स्कतत्त्व से ईश्वर का ग्रहण किया है, क्योंकि विदोषों के पूर्व ईश्वर का ही प्रसंग है । अतः उनके अनुसार एकमात्र तत्त्व ईश्वर का अभ्यास अर्थात् चिच में पुनः पुनः ध्यान करने से विदोषों का प्रशमन हो जाता है । अतः ईश्वर का ही अभ्यास करना चाहिए, परन्तु इनके विपरीत विज्ञानभिक्षु ने स्कतत्त्व शब्द का अर्थ स्थूलादि किसी तत्त्व से लिया है । अतः उनके मत से पंच महाभूतों या उनके परिणाममय विभिन्न स्थूल तत्त्वों में से किसी भी स्क तत्त्व का अभ्यास करने से चिच विदोष शान्त हो जाते हैं, परन्तु विज्ञानभिक्षु द्वारा मान्य स्क स्थूल तत्त्व रूप अर्थ यहां उपयुक्त नहीं प्रतीत होता । यहां स्थूल तत्त्वों का कोई प्रसंग ही नहीं है । साथ ही जिस विषय का उपक्रम में प्रसंग हो उसी का उपसंहार में भी मानना चाहिए और उसे ही विषय रूप से स्वीकार करना चाहिए । इस पाद में विदोषसूत्रों के पूर्व ईश्वर प्रणिधान का ही प्रसंग है और ईश्वरप्रणिधान से ही अन्तरायों का प्रशमन और प्रत्यगात्म तत्त्व की प्राप्ति रूप फल बताया है-- ततः प्रत्यक्षैतनाधिगमोऽन्तरायामावर्ष १ तत्प्रतिषेधार्थैकतत्त्वाम्यासः' एकतत्त्वम् --ईश्वरः प्रकृतत्वादिति सूत्र १।३५

२ तत्प्रतिषेधार्थैकतत्त्वाम्यासः स्कं स्थूलादि किञ्चित्—यच्च स्कतत्त्वशब्देनात्र परमेश्वर सूक्त इति तन्म--बाह्यं विना सामान्यशब्दस्य विशेषत्वानेचि-  
त्वात्... । यौगवार्त्तिक, पृ० ६१

अतः स्कतज्ञाम्यासः पद का अर्थ स्क तत्त्व ईश्वरमात्र के अभ्यास से लेना ही उपयुक्त प्रतीत होता है । उपर्युक्त द्विविध आचार्यों से भिन्न आचार्य भोज ने 'राजमार्तण्ड' में स्कतज्ञाम्यास का 'स्मिन् कस्मिश्चिदभिमतं तत्त्वेऽभ्यासश्चेत्ततः पुनः पुनर्निवेशनं कार्यः' स्तादृश अर्थ किया है । अतः जो भी अभिमत या दृष्ट तत्त्व हो उसी स्कमात्र दृष्टतत्त्व में चित्त को पुनः पुनः लगाना ही स्कतज्ञाम्यास है और इसी अभ्यास से चित्त के विदोषों या समाधि में बाधक तत्त्वों का प्रशमन होता है । उस दृष्ट तत्त्व के रूप में ईश्वर को भी स्वीकार कर सकते हैं ।

#### (घ) चित्त के अन्य परिकर्म

इसके अतिरिक्त चित्तविदोषों के प्रशमन के कुछ अन्य उपाय भी आचार्य ने कई सूत्रों में बताए हैं । जिनसे चित्त का प्रसाद होता है चित्त के प्रसाद का अर्थ है चित्त का विषय की मलीनता से शुन्य होना । इनमें प्रथम परिकर्म है-- 'मैत्रीकरुणामुदितोपेक्षाणां सुखदुःखपुण्यविषयाणां मावनातश्चित्तप्रसादनम्' अर्थात् सुख दुःख पुण्य या अपुण्यात्मक विषयों में क्रमशः मैत्री, करुणा, मुदिता और उपेक्षा की मावना करने से ही चित्त प्रसन्नता को प्राप्त होता है अर्थात् सुखात्मक विषयों में मुदिता की मावना और अपुण्यात्मक विषयों में उपेक्षा की दृष्टि रखने पर चित्त का प्रसाद होता है । अतः चित्त की प्रसन्नता का यह भी स्क साधन है । सभी आचार्यों ने यथा विज्ञानभिक्षु नारायणतीर्थ आदि ने भी सूत्र का स्तादृश अर्थ किया है । परन्तु वाचस्पति मिश्र इनका ऐसा अर्थ करने के साथ-साथ इन चारों प्रकारकी मावनाओं के फलों

१ प्रसादश्च विषयकालुष्यसाहित्यम् योगसारसंग्रह, पृ० ४४

२ योगसूत्र - २।३३ पृ० १८८

को स्पष्ट करते हुए कहते हैं-- सुखात्मक विषयों में मैत्री की भावना करने से ईर्ष्याकालुष्य निवृत्त होता है । दुःखात्मक विषयों पर करुणा या दयाभाव रखने से पराफ़ारक्षिकीर्षकालुष्य निवृत्त होता है, पुण्यात्मक विषयों में मुदिता या प्रसन्नता की भावना करने से अमूया कालुष्य और अपुण्यात्मक विषयों में उपेक्षा दृष्टि रखने पर अमर्षकालुष्य निवृत्त होते हैं । अतः इन चतुर्विध भावनाओं से चतुर्विध कालुष्य की निवृत्ति होती है । अब प्रश्न यह है कि ये चार प्रकार के कालुष्य क्या हैं ? किसी भी योग-दार्शनिक ने इन कालुष्यों का विवेचन नहीं किया । यहां तक कि वाचस्पति मिश्र ने भी इन्हें स्पष्ट करना आवश्यक न समझा परन्तु व्याख्याकार ब्रह्मलीनमुनि ने योगसूत्र और व्यासभाष्य की हिन्दी व्याख्या करते समय इन्हें स्पष्ट करने का ब प्रयास किया है -- कालुष्य का अर्थ मलिनता से है अर्थात् उपर्युक्त सभी कालुष्य चित्त को मलिन करते हैं । अतः चित्त के मल कहलाते हैं । इन कालुष्य या चित्तमलों के चित्त में रहते हुए चित्त का निरौध या ज्ञानप्राप्ति सर्वथा असम्भव है । अतः विवेक ज्ञानाधिपत्य इन मलों को निवृत्त करना अनिवार्य है । कालुष्य के विशेष प्रकारों को स्पष्ट करते हुए आचार्य कहते हैं-- जब मनुष्य अन्य मानव को सुखी या वैभव सम्पन्न देखकर उसमें ईर्ष्या आदि करने लगता है चित्त के उस ईर्ष्या भाव की ईर्ष्याकालुष्य कहते हैं । अतः ऐसे ही वैभवयुक्त मनुष्यों से मित्रता करना ईर्ष्याकालुष्य के निराकरण का प्रमुख साधन है । यह प्रथम कालुष्य है ।

द्वितीय है पराफ़ारक्षिकीर्षकालुष्य । पराफ़ार का अर्थ दूसरे के अहित या हानि से है । अतः दूसरे मनुष्यों या स्वमित्र जनों को हानि पहुंचाना या उनके अहित या अफ़ारक्षी भावना करना ही पराफ़ारक्षिकीर्षकालुष्य है । अतः ऐसे पुरुषों के साथ दया भावना करना ही पराफ़ारक्षिकीर्षकालुष्य है । अतः ऐसे पुरुषों के साथ दया

मानवना करना ही पराप्कार किंवा कालुष्य है । अतः ऐसे पुरुषों के साथ दया भावना रखने पर उसके बहित का प्रश्न ही न होगा और इस प्रकार पराप्कार किंवा कालुष्य पर जय प्राप्त होगी ।

किसी पुण्यात्मा पुरुष पर अथवा उसके गुणों अथवा पुण्यों पर दोषारोपण करना अर्थात् उसको पुण्यवान् समझने पर भी उसको दोषी ठहराना अज्ञानकालुष्य कहलाता है । अतः ऐसे पुरुषों को दोषी न समझकर उनके पुण्य कार्यों को देखकर प्रसन्न होने से अर्थात् जमें मुदिता का भाव न करने से अज्ञानकालुष्य पर जय प्राप्त होती है ।

चतुर्थ और अन्तिम कालुष्य है अमर्षकालुष्य । किसी भी पुरुष के स्वप्नोही या दुश्मन जानकर उससे बहला लेने की इच्छा करना ही अमर्षकालुष्य है । अतः ऐसे व्यक्तियों के प्रति उपेक्षा दृष्टि रखना अर्थात् उनके सुकर्माँ पर ध्यान भी न देना या उदासीन होने से यह कालुष्य स्वतः ही दूर हो जाता है इस प्रकार ये चतुर्विध भावनाओं के फल हैं ।

उपर्युक्त सूत्र के ४ पश्चात् ६ सूत्रों तक पतंजलि ने चित्त के भिन्न-भिन्न परिकर्माँ का उल्लेख किया है । प्रच्छर्दनविधारणाभ्यां वा प्राणस्ये' उनके अनुसार प्राणवायु के प्रच्छर्दन और विधारण से भी चित्त बिरुद्ध हो जाता है । प्रच्छर्दन और विधारण रेचक और पूरक प्राणायाम को कहते हैं<sup>१</sup> । इन प्राणायामों का उल्लेख पूर्व ही हो चुका है ।

य इनसे भिन्न एक साधन है विषयवती प्रवृत्ति । विषयवती अर्थात् विषयों में व्यसक्त करने से उनका साक्षात्कार होना ही

१ कोष्ठस्य वायोर्नासिकागुह्याभ्यां प्रयत्नविशेषादभ्यस्य प्रच्छर्दनम् ।

विधारणं प्राणायामः । ॥—योगदर्शन, पृ० ६६१

विषयवती प्रवृत्ति है। विषय गन्धादि पंचतन्मात्र हैं। अर्थात् इन पंच गन्धादि तन्मात्राओं में अभ्यास करने से ही इन तन्मात्राओं का साक्षात्कार होता है<sup>१</sup>।

इन तन्मात्राओं के निश्चित स्थान हैं अर्थात् नासिका के अग्रभाग में गन्ध, जिह्वाग्र में रस, तालु में रूप, जिह्वा के मध्यभाग में स्पर्श और मूल में शब्द की स्थिति मानी जाती है। अतः इन स्थानों पर अभ्यास करने से गन्ध, रस रूपादि विषयक प्रवृत्ति होती है अर्थात् इन रूपादि का साक्षात्कार होता है। ये प्रवृत्तियाँ चित्तस्थैर्य का कारण होने से विवेकज्ञान प्राप्ति में सहायक भी होती हैं। इन द्विविध प्रवृत्तियों में प्रयुक्त का शब्द से ऐसा प्रतीत होता है कि चित्तस्थैर्य के लिए इन प्रवृत्तियों का करना आवश्यक नहीं, परन्तु इस प्रकार की प्रवृत्ति से भी चित्त स्थिर हो सकता है।

‘विशौका वा ज्योतिष्मती’ इस सूत्र से एक अन्य विशौका नामक प्रवृत्ति का उल्लेख हुआ है। विशौका का अर्थ है ‘विक्षिप्ताः शोकः’ अर्थात् शोकरहित। अतः आनन्द के उद्भूत के कारण शोकरहित ज्योति रूप अर्थात् प्रकाशरूप प्रवृत्ति को विशौका ज्योतिष्मती प्रवृत्ति करते हैं। यह प्रवृत्ति प्रकाश रूप अर्थात् सत्त्वप्रधान विषयों पर होती है। वे विषय हैं चित्त और अस्मिता या अहंकार। इस प्रकार ज्योतिष्मती प्रवृत्ति दो प्रकारकी होती है। चित्त के स्थान हृदय कमल में धारणादि संयम करने से जो बुद्धि का साक्षात्कार होता है वह बुद्धि या चित्तसंवित् रूप ज्योतिष्मती और अस्मिता या अहंकार में संयम करने से होने वाला साक्षात्कार अस्मितासंवित् रूप ज्योतिष्मती प्रवृत्ति कही जाती है।

१ तपोरूप प्रकाशमाहृत्यादिष्वभावात् ज्योतिष्मती त्वम्



इसके अतिरिक्त विरक्त या वैरागी पुरुषों को विषय बनाकर अर्थात् उनमें धारणादि संयम करने से चित्त को उसी विरागी व्यक्तित्व के चित्त के समान स्थिति होता है । अतः यह प्रवृत्ति भी चित्तस्थिति में सहायक है <sup>१</sup> ।

इनसे भिन्न 'स्वप्ननिद्राज्ञानालम्बनं च' इस सूत्र के अनुसार स्वप्नावस्था के सात्त्विक ज्ञान के विषय निद्रा या सुषुप्ति अवस्था के सात्त्विक ज्ञान के विषय इन सभी विषयों पर भी धारणा का संयम करने से चित्त स्थिति को प्राप्त होता है अर्थात् चित्त के विज्ञोप स्वतः निवृत्त हो जाते हैं ।

अन्तिम परिकर्म का निरूपण आचार्य ने इस सूत्र में किया है--'यथाभिमतध्यानाद्वा' अभिमत या दृष्ट पदार्थ को विषय बनाने या दृष्टार्थ पर संयम करने से भी चित्तस्थिति को प्राप्त करता है । उपर्युक्त सभी परिकर्म चित्तविज्ञोपों की निवृत्ति में सहायक होते हैं ।

इन उपर्युक्त परिकर्मों से चित्तविज्ञोपों का प्रशमन हो जाने पर अथवा चित्तवृत्तियों का निरोध होने पर भी समाधि आदि प्राप्ति के लिए अभ्यास और वैराग्य की साधक की आवश्यकता होती है <sup>२</sup> । इस प्रकार प्रस्तुत अध्याय में उन उपायों का उल्लेख हुआ है जिनके द्वारा चित्त की सभी वृत्तियों का निरोध होता है ।

-०-

रु-----

१ बीतरागविषयं वा चित्तम् --योगसूत्र १।३७, पृ० २०४

२ तदेकमभ्यासवैराग्यात्मिकं परिक्रमन्सं योगसाधनमिदं सामान्यतः योगधित्वं

--योगवार्तिक सूत्र १।४१, पृ० १०५ ।

## अष्ट अध्याय

-०-

### वृत्तिनिरोध के फल

चित्त, भूत और इन्द्रियों के विविध परिणाम

(क) चित्त के परिणाम

(ख) परिणामों के प्रकार

चित्त का निरोध परिणाम

चित्त का समाधि परिणाम

चित्त का स्फागता परिणाम

(ग) भूतेन्द्रियों के धर्मादि परिणाम

विवेकज्ञान

(क) विवेकज्ञान का फल

(ख) संप्रज्ञात योग

संप्रज्ञात योग के प्रकार

चित्तानुगत

विचारानुगत

बानन्दानुगत

अस्मितानुगत

(ग) धर्मेध समाधि

(घ) असंप्रज्ञात योग

असंप्रज्ञात योग के प्रकार

अव प्रत्यय असंप्रज्ञात योग

विदेह

प्रकृतिहीन

उपायप्रत्यय असंप्रज्ञात योग

समापत्ति

(क) सचित्तर्क समापत्ति

(ख) निर्वितर्क समापत्ति

(ग) साविचारा और निर्विचारा समापत्ति

वृत्तिनिरोध के अन्य फल

-०-

## चिच, भूत और इन्द्रियों के विविध परिणाम

### (क) चिच के परिणाम

प्रस्तुत अध्याय में निरुद्ध चिच के विविध परिणामों और चिचुचिनिरोध के विविध फलों का वर्णन प्रस्तुत किया जायगा । यद्यपि इसके पूर्व के अध्यायों में भी चिच की विविध वृत्तियों और कार्यों का विवेचन प्रस्तुत किया गया है और वे भी चिच के परिणामरूप ही हैं, परन्तु उन परिणामों से और प्रस्तुत अध्याय में प्रतिपादित परिणामों में पर्याप्त भिन्नता है । ये परिणाम निरुद्ध चिच के हैं और अन्य वृत्तियाँ और कार्य वज्ञानावृत्त चिच के हैं । इन निरोधकालिक परिणामों को शास्त्र में विशेषरूप से 'परिणाम संज्ञा दी गई है ।

प्रकृति के सभी परिणाम त्रिगुणात्मक हैं, अतः चिच भी त्रिगुणात्मक होने से और रजस् के क्रियाशील होने के कारण प्रतिक्षण क्रियाशील या चंचल है । अतः वह प्रतिक्षण विविध परिणामों को या यह कहिए कि विविध विषयों के आकार को प्राप्त करता रहता है । इसकी यह भिन्नरूपता ही उसकी चंचलता कही जाती है । यही चिच का स्वभाव है । साधारणतः यह कहा जाता है कि चिच क्षण भर में सुखात्मक विषयों के संयोग से सुखी और दुःखात्मक विषयों के संयोग से दुःखी प्रतीत होता है । इस प्रकार प्रतिक्षण इसके रूप भिन्न हैं । अतः यदि हम कोई लक्ष्य बनायें तो सर्वप्रथम तो चिच के विनिश्चित होने से उस लक्ष्य का निर्धारण ही असम्भव है । साथ ही चिच उस लक्ष्य विषय पर स्थिर नहीं होता । चिच की इस वृत्ति

या स्वभाव को बदलना ही योग है । क्योंकि 'योगश्चिच्छृङ्खिनिरोधः' ऐसा कहा गया है । अतः चित्त की वृत्तियों को रोकना उनका निरोध ही योग है । ऐसे चित्त के योगी को स्थिरचित्त कहा जाता है-- गीता में इसे ही स्थितप्रज्ञ कहा गया है<sup>१</sup> । इस प्रकार के योगी को सुख-दुःख, माना-पमान, लाभ-हानि आदि में समान बुद्धि होती है । इस प्रकार गुणों के विभिन्न व्यापार उन्हें प्रभावित नहीं करते ।

इस प्रकार चित्त का इन विविध रूपों में परिणाम होना ही उसके विविध परिणाम हैं, यद्यपि आचार्यों ने परिणाम को स्पष्ट नहीं किया, परन्तु फिर भी किसी वस्तु की भिन्न-भिन्न अवस्थाओं को उसका परिणाम कहा जा सकता है । अतः चित्त के अथवा इन्द्रियों के परिणामों से तात्पर्य उसकी विविध अवस्थाओं से ही है, परन्तु परिणाम का ऐसा अर्थ करने पर चिन्तादि की विभिन्न वृत्तियाँ भी उनके परिणाम ही कहे जायें । बात वस्तुतः ऐसी ही है, चित्त की विभिन्न अवस्थाएँ ही उनकी वृत्तियाँ कही जाती हैं और ये अवस्थाएँ चित्त के विभिन्न परिणाम ही हैं, परन्तु योगाचार्यों ने शास्त्र में परिणाम शब्द का प्रयोग कुछ विशेष अर्थ में किया है । आचार्य विज्ञानभिक्षु ने योगवार्तिक के प्रथम पाद के द्वितीय सूत्र में ही परिणाम का लक्षण करते हुए लिखा है-- 'चित्तशक्तिः पुरुषात्मा न परिणामिनी पूर्वकर्मपाये कर्मा-न्तरोत्पत्तिः परिणामस्तद्विरहिता कूटस्थानित्या परमार्थस्त्येति यावत्'<sup>२</sup> । वस्तुतः किसी वस्तु में पूर्वकर्मों के तिरौघ हो जाने पर अन्य कर्मों का वह आविर्भाव ही

१ हुःसैन्यमुपिष्मनाः सुतेषु विगतस्पृहः ।

गीतरागव्यङ्ग्यः स्थितधीर्मुनिरुच्यते । --गीता, अध्याय २, सू० ५५ ।

२ योगवार्तिक, सू० १४०

परिणाम है। आचार्य व्यास का भी ऐसा ही मत है<sup>१</sup>। अब प्रश्न यह है कि क्या चित ही विभिन्न परिणामों में परिणत होता है अन्य तत्त्व नहीं। वस्तुतः प्रकृति के कार्यमूल सभी तत्त्व महत् से स्थूलभूतो पर्यन्त सभी त्रिगुणात्मक होने के कारण और त्रिगुणों में रजस् को क्रियाशील या परिणामी होने के कारण ये सभी क्रियाशील या परिणामी होते हैं, परन्तु शास्त्र में मुख्यतया चित, मूल और इन्द्रियों के परिणामों का ही उल्लेख हुआ है।

#### (ख) परिणामों के प्रकार

चिन्नादि तत्त्वों के परिणाम तो अनेक हैं, क्योंकि वे प्रतिक्षण परिणामी हैं, अतः इनके प्रतिक्षण परिणाम भी भिन्न-भिन्न हैं। परन्तु मुख्यतः इनके त्रिविध परिणाम हैं-- निरौध परिणाम, समाधि परिणाम और स्वाग्रता परिणाम। इनके अतिरिक्त चित, मूल और इन्द्रियों के त्रिविध अन्य परिणाम भी मान्य हैं-- धर्म परिणाम, लक्षण परिणाम और अवस्था परिणाम। इस प्रकार चित के छः परिणाम और भूतेन्द्रियों के तीन परिणाम हुए।

#### चित का निरौध परिणाम

चित के निरौधादि परिणाम वस्तुतः धर्म, लक्षण और अवस्था ही हैं। अर्थात् निरौध परिणाम ही धर्म परिणाम कहा जा सकता है। अब प्रश्न यह है कि निरौध परिणाम है क्या? योगसूत्रकार ने इसका लक्षण इस प्रकार दिया है -- 'व्युत्थाननिरौधसंस्कारयोरभिमतप्रादुर्भावो निरौधलक्षणचित्तान्वयो निरौध परिणामः' अर्थात् व्युत्थान और निरौध संस्कारों का

१ अवस्थितस्य द्रव्यस्य पूर्वकर्मनिवृत्तौ धमन्तिरौन्तरौत्पत्तिः परिणामः इति ।

--व्यासभाष्य, पृ० ५६३

२ योगसूत्र ३।६, पृ० ५२१

क्रमशः अभिभव और प्रादुर्भाव होने पर चित्त निरोध क्षण से अन्वित होता है उसे चित्त का निरोध परिणाम कहते हैं । चित्त का प्रतिक्षण भिन्न-भिन्न विषयों की ओर दौड़ना ही चित्त का व्युत्थान है और इन विविध विषयक ज्ञानों पर निग्रह प्राप्त करने की प्रक्रिया अर्थात् इन ज्ञानों को न उत्पन्न होने देने के प्रयत्न को निरोध कहते हैं । इस निरोध को करने से चित्त में जो संस्कार बनते हैं उन्हें ही संस्कार कहते हैं । अतः जब व्युत्थान संस्कारों का अभिभव हो और निरोध संस्कारों का प्रादुर्भाव चित्त की ऐसी अवस्था ही निरोध परिणाम है । अभिभव का अर्थ है-- 'अभिभवौ न्यगमुततया कार्यकारणसामर्थ्येनावस्थानं प्रादुर्भावौ वर्तमानेऽध्वनि अभिव्यक्तरूपतया आविर्भावः' <sup>१</sup> निर्बल होकर कार्य करने की सामर्थ्य से रहित होकर अथवा फलोत्पादकत्व की सामर्थ्य से रहित होना ही अभिभव है । अर्थात् व्युत्थान संस्कार जब फल उत्पन्न करने में सर्वथा असमर्थ हो जाय और चित्त में स्थित हो । व्युत्थान संस्कारों का इस प्रकार का अभिभव होने पर और निरोध संस्कारों का प्रादुर्भाव, प्रादुर्भाव का अर्थ है-- 'प्रादुर्भावः वर्तमानेऽध्वनि अभिव्यक्तरूपतया आविर्भावः' अर्थात् वर्तमान काल या मार्ग में चित्त में व्यवत या स्पष्ट रूप से स्थित रहना ही प्रादुर्भाव है । इस प्रकार व्युत्थान संस्कारों का अभिभव कष या तिरोभाव होने पर और निरोध संस्कारों का आविर्भाव होने पर चित्त इन द्विविध अवस्थाओं से अन्वित होता है अर्थात् निरोध संस्कारों के प्रबल होने के कारण चित्त का उन संस्कारों से सम्बन्ध ही चित्त का निरोध परिणाम है । इसी परिणाम को चित्त का धर्म परिणाम भी कहते हैं -- अर्थात् पूर्व व्युत्थान रूप धर्म का अभिभव और निरोध रूप धर्म का आविर्भाव ही चित्त का धर्म परिणाम है, क्योंकि

१ मौजवृत्ति, पृ० ४१

२ ,, पृ० ४२

धर्म परिणाम पूर्व धर्म के अभिभवपूर्वक अन्य धर्म की उत्पत्ति को ही कहते हैं<sup>१</sup>। इसी प्रकार चित्त के निरोध परिणाम के द्वारा ही चित्त के लक्षण और अवस्था परिणाम भी स्पष्ट हो जाते हैं। आचार्य व्यास ने लक्षण परिणाम का स्वरूप इस प्रकार निर्धारित किया -- 'लक्षणपरिणामश्च निरोधस्तिलक्षण-स्त्रिभिरध्वमिषुक्तः'। स<sup>२</sup> खल्वनागतलक्षणमध्वानं प्रथमं हित्वा धर्मत्वमनक्तिहान्तो .... लक्षणाम्यां विद्युक्तम्' यहां लक्षण का अर्थ 'लक्ष्यते मिथ्यतेऽनेनेति लक्षणम्' इस व्युत्पत्ति से शब्द भेद कराने वाला या कालवाचक लिया गया है, अर्थात् कालभेद के कारण अथवा अतीत, वर्तमान और अनागत रूप त्रिविध कालभेदों से युक्त जो त्रिविध धर्म युक्त निरोध है वही लक्षण परिणाम कहा जाता है अर्थात् अनागतादि धर्म के त्यागपूर्वक वर्तमानादि धर्म का लभ होना ही लक्षणपरिणाम है। इस प्रकार इसका सही अर्थ न लेना चाहिए कि अनागत लक्षण के नष्ट होने पर वर्तमान के और वर्तमान के नष्ट होने पर अतीतलक्षण परिणाम होता है, क्योंकि सांख्ययोगी नाश को स्वीकार नहीं करते वे तो सत्कार्यवादी हैं, अतः अनागतादि का नाश के उनके मत में सम्भव ही नहीं। इस प्रकार अनागत लक्षण ही वर्तमानता को और वर्तमान ही अतीतता को प्राप्त होते हैं, यही स्वीकार करना चाहिए और यही लक्षण परिणाम है। विज्ञानभिक्षु भी एतादृश अर्थ कह करते हैं<sup>३</sup> -- किसी धर्म की अनागतावस्था को त्याग देने पर वर्तमान रूप को प्राप्त होना अथवा वर्तमानवस्था को त्याग कर अतीतावस्था को प्राप्त करना ही लक्षण परिणाम है। अतः विद्यमान धर्मों के स्क

१ 'तच्च व्युत्थाननिरोध्योर्ध्वयोरभिभवप्रादुर्भावो धर्मिणि धर्मपरिणामः'

--व्यासभाष्य, पृ० ५३४

२ योगभाष्य, पृ० ५३५

३ लक्षणपरिणामो हि अवस्थितस्य धर्मस्यानागतादिलक्षण त्यागे वर्तमानादि-लक्षणलभः। स चाभिभव प्रादुर्भाववचनेनैव लब्धः अतीततावर्तमानतयोरेवाभिभव-प्रादुर्भावत्वादिति भावः। --योगवार्त्तिक, पृ० २६७।



लक्षण को ष होकर लक्षणान्तर से होने वाले परिणाम को लक्षण-  
परिणाम कहते हैं<sup>१</sup>। अर्थात् चित्त के निरोध परिणाम में जब तक निरोध  
संस्कार रूप धर्म का आविर्भाव न हुआ हो, वह हुई उसकी आगत लक्षणवाली  
अवस्था और आविर्भाव होने पर वर्तमान लक्षणवाली और उसके नष्ट हो  
जाने पर अतीत लक्षण वाली कही जाती है। इस प्रकार निरोध परिणाम  
के कथन से ही लक्षणपरिणाम स्पष्ट हो जाता है। इस प्रकार व्युत्थान  
संस्कारों का तिरौभाव से तात्पर्य है आगतकाल का त्याग, निरोध संस्कारों  
का आविर्भाव वर्तमानकाल का लाभ रूप है।

इसी प्रकार निरोधपरिणाम के माध्यम से ही  
अवस्थापरिणाम भी स्पष्ट हो जाता है-- अवस्थापरिणाम का लक्षण  
करते हुए माध्यकार कहते हैं<sup>२</sup>-- निरोध परिणामकाल में निरोधसंस्कार बलवान  
होते हैं और व्युत्थान संस्कार दुर्बल होते हैं। संस्कारों का यही दुर्बल और  
सबल होना ही चित्त का अवस्थापरिणाम है। यही मत विज्ञानमिदु को  
भी अमीष्ट है<sup>३</sup>-- लक्षणस्यैव नवपुराणत्वादिनाऽवस्थापरिणाम इति  
वक्ष्यमाणत्वाच्च लक्षण परिणाम में कथित लक्षण का नया पुराना  
आदि होना ही अवस्था परिणाम है। अर्थात् किसी एक संस्कार का दुर्बल  
होना और किसी अन्य संस्कार का प्रबल होना यही उस धर्म का अवस्था  
परिणाम है। जिस प्रकार निरोध परिणाम के प्रसंग में व्युत्थान संस्कार की

१ अठवर्शनरहस्ये, पृ० १६२

२ तत्र निरोधताण्डु निरोधसंस्कारा बलवन्तौ मन्ति दुर्बला व्युत्थान  
संस्कारा इति। स्व कर्माणामवस्थापरिणामः। --व्यासभाष्य, पृ० ५४०

३ योगवार्तिक, पृ० २६८



दुर्बलता ही उसका निरोध रूप है और निरोध संस्कारों की प्रबलता उसका आविर्भाव रूप है । इस प्रकार निरोध परिणाम का जो अर्थ है वही लक्षण कण परिणाम का और वही अवस्थापरिणाम का भी है । अतः निरोध परिणाम के कथन से ही चित्त के लक्षण और अवस्था परिणाम भी व्याख्यात हो गए । अब प्रश्न यह है कि निरोध परिणाम कैसे होता है । जब चित्त की निरुद्धावस्था होती है, उस अवस्था में परिणाम का अनुभव कैसे होगा, अतः अनुभव न होने के कारण परिणाम का अस्तित्व स्वीकार करना कुछ सम्भव नहीं प्रतीत होता, परन्तु चित्त के त्रिगुणात्मक होने से और सदैव परिणामी होने से क्षण भर भी बिना परिणाम के उसका अस्तित्व सम्भव नहीं । अतः परिणाम तो होतेही हैं और निरुद्धावस्था के होने के कारण उस अवस्था के परिणाम की भी निरोध रूप ही होगी, व्युत्थान रूप नहीं । इस प्रकार चित्त के व्युत्थान कण या विक्षोभों के अभिभूत हो जाने पर चित्त शान्त हो जाता है अर्थात् एक ध्येय रूप विषय में ही चित्तस्थिर रहता है विक्षोभों के निरुद्ध हो जाने पर चित्त ध्येय विषय को छोड़कर अन्य विषयों की ओर नहीं जाता । अतः चित्त सदैव एक ही विषय को ग्रहण करता हुआ शान्त, स्थिर होता है । यही चित्त का निरोध परिणाम है ।

#### चित्त का समाधि परिणाम

समाधि परिणाम जैसा कि नाम से ही स्पष्ट है, चित्त की समाध्यवस्था के परिणाम को कहते हैं, उस समय परिणाम का क्या स्वरूप है, उसे स्पष्ट करने के लिए सूत्रकार लिखते हैं—'सर्वार्थताग्रतयोः क्षयौ चित्तस्य समाधिपरिणामः' अतः सर्वार्थता का क्षय और स्काग्रता का उदय ही चित्त का समाधि परिणाम है । सर्वार्थता से तात्पर्य सभी अर्थों या पदार्थों को ग्रहण करने की सामर्थ्यविशेष से है अर्थात् चित्त के चंचल होने से वह सभी विषयों की ओर प्रवृत्त होता है और ग्रहण भी करता है इसी सर्वार्थग्रहण करने की सामर्थ्य को विक्षिप्तता भी कह सकते हैं । अतः चित्त की विक्षिप्तता

का अभिभव या क्षय और एकाग्रता का उदय ही समाधि परिणाम है । क्षय से तात्पर्य यहां पूर्ण नाश से नहीं है । सांख्ययोगदार्शनिक किसी भी सत् पदार्थ का नाश स्वीकार नहीं करते, जो सत् है वह कभी असत् नहीं हो सकता । अतः चित्त के सर्वार्थता रूप धर्म का नाश भी नहीं हो सकता । उसका अस्तित्व तो होगा ही यद्यपि वह अतीतावस्था में ही हो । इस सूत्र में प्रयुक्त क्षय शब्द का अर्थ अतीतावस्था की प्राप्ति से ही लेना चाहिए । इसी प्रकार उदय से तात्पर्य वर्तमानावस्था को प्राप्त होना ही है । अतः एकाग्रता का उदय ही चित्त का समाधि परिणाम है । एकाग्रता का अर्थ है एकमात्रविषयता । अर्थात् किसी एक विषय में ही चित्त का स्थिर रहना अर्थात् किसी एक को अपना विषय बनाना ही एकाग्रता है । अतः विद्विप्तता का अभिभव और एकाग्रता का प्रादुर्भाव ये दोनों अवस्थारं लगभग एक ही हैं । जब चित्त के चांचल्य का अभाव होगा और चित्त किसी एक विषय पर स्थिर हो सकेगा, यही उसकी एकाग्रता है । चित्त की चंचलता या विद्विप्तता ही समाधि आदि के अनुष्ठान में बाधक हैं, अतः इसका अभिभव या चिच्छृच्छियों का निरोध आवश्यक है, इसी कारण योगसूत्रों में पतंजलि ने 'योगश्चिच्छृच्छिरोधः' कहा है चिच्छृच्छियों का निरोध योग में सहायक और योगप्राप्ति का अनिवार्य अंग है अतः इसे ही योग कहा गया । जब चित्त विद्विप्त न होगा और विद्विप्तता के अभाव में भी उसका अस्तित्व होगा, तो अवश्य ही वह किसी न किसी को अपना विषय बनाएगा । इस प्रकार सर्वार्थता व रूप धर्म के संस्कारों का अभिभवपूर्वक एकाग्रता रूप धर्म के संस्कारों का आविर्भाव होने पर चित्त के इन द्विविध धर्मों से अन्वित होने पर चित्त का समाधि परिणाम होता है । निरोधपरिणाम के समान समाधिपरिणाम के माध्यम से भी चित्त के धर्म, लक्षण और अवस्था परिणाम व्याख्यात हो गए ।

अब शंका यह है कि ये क्षय और उदय जब सर्वार्थता और एकाग्रता के होते हैं तो इन्हें सर्वार्थतादि का धर्म कहना चाहिए न कि चित्त का । इस शंका का समाधान माध्यकार करते हैं -- सर्वार्थता और एकाग्रता का

धर्मी होने के कारण चित्त अन्वयीरूप से स्थित होता है, इसलिए यद्यपि दायोदय चित्त के साक्षात् परिणाम न होने पर भी अथवा चित्त के धर्म सर्वार्थतादि का होने पर भी चित्त के कहे जाते हैं<sup>१</sup>। अतः सर्वार्थता और स्काग्रता के धर्म रूप होने से दायोदय उनमें रह नहीं सकते, अतः उन्हें चित्त रूप धर्मी का ही मानना चाहिए। इसी कारण दायोदय चित्त के धर्म कहे जाते हैं।

#### चित्त का स्काग्रता-परिणाम

निरौघ और समाधि परिणामों के समान चित्त का स्काग्रता परिणाम भी होता है। जिस प्रकार समाधिपरिणामकाल में चित्त, व्युत्थान और स्काग्रता के साथ अन्वित होता है, उसी प्रकार स्काग्रता परिणाम काल में चित्त स्काग्रता से अन्वित होता है। स्काग्रता परिणाम को स्पष्ट करते हुए सूत्रकार कहते हैं—‘ततः पुनः शान्तोदितौ तुल्यप्रत्ययो चित्तस्येकाग्रता परिणामः’<sup>२</sup> जब चित्त शान्त और उदित अर्थात् अतीत और वर्तमान इन दोनों प्रकार की समानविषयक वृत्तियों से अन्वित होता है। तब चित्त का स्काग्रता परिणाम होता है। इस अवस्था में जो वृत्तियाँ शान्त हुई हैं उनके विषय और जो उदित हुई हैं उनके इन दोनों के विषयों में पर्याप्त साम्य होता है अर्थात्, एक वृत्ति के शान्त या अतीतावस्था को प्राप्त होने पर तत्सजातीय ही दूसरी वृत्तियाँ उदित होती हैं। इस प्रकार सजातीय वृत्तियों की एक धारा सी चलती रहती है, यही स्काग्रवृत्ति धारा कहलाती है और उससे चित्त का अन्वय होने पर चित्त का

<sup>१</sup> योगसूत्र—योगसिद्धि व्याख्या, पृ० ३५६

<sup>२</sup> योगसूत्र ३।१२, पृ० ५२८

परिणाम होता है। स्काग्रता की यह धारा चित्त की समाहित अवस्था में ही सम्भव है, व्युत्थित में नहीं। व्युत्थान दशा में तो चित्त भिन्न-भिन्न विषयों की ओर दौड़ता रहता है। अतः सम्यक्प्रकारेण समाधिप्राप्त चित्त का ही स्काग्रता परिणाम होता है। सम्प्रज्ञात समाधि के प्रारम्भ काल में ही चित्त का समाधि परिणाम होता है। निरोध, समाधि परिणामों के समान स्काग्रतापरिणाम से भी धर्मादिपरिणामों का स्पष्टीकरण हो जाता है।

(ग) भूतेन्द्रियों के धर्मादि परिणाम

जहाँ तक भूतों और इन्द्रियों के विविध परिणामों का प्रश्न है, किसी आचार्य ने इनका पुष्क विवेचन नहीं किया। सूक्तार ने भी 'स्तेन भूतेन्द्रियेषु कर्मलक्षणवस्थापरिणामाः व्याख्याताः' कहकर छोड़ दिया। यहाँ ऐसा प्रतीत होता है कि स्तेन पद से इनके पूर्व के निरोध, समाधि, स्काग्रतादि परिणामों का वर्णन करने वाले सूत्रों का परामर्श है, परन्तु वास्तविकता ऐसी नहीं है। यद्यपि इनके पूर्व के सूत्रों से निरोध, समाधि आदि परिणामों का ही कथन हुआ है, परन्तु उनके माध्यम से चित्त के कर्मलक्षणवस्था परिणामों का भी कथन हो जाता है, अतः सभी माध्यकार और टीकाकारों ने यहाँ स्तेन से कर्म लक्षणवस्था परिणामों का ही परामर्श किया है। अतः उपर्युक्त सूत्र का अर्थ हुआ जिस प्रकार चित्त के विविध धर्मादि परिणाम होते हैं ठीक उसी प्रकार पंचमहाभूतों तन्मात्राओं और इन्द्रियों के भी धर्म, लक्षण और अवस्था परिणाम होते हैं। अब प्रश्न यह है कि भूतादि के परिणामों का क्या रूप होगा? सूक्तार और माध्यकार ने इसे स्पष्ट करने की कोई आवश्यकता नहीं समझी, हाँ वाचस्पति मिश्र ने इसका उल्लेख करते हुए लिखा है—'तत्र भूतानां पृथिव्यादीनां धर्मिणानां गदादिर्वैजादिर्वा कर्मपरिणामः.... वैदितव्यः'।<sup>२</sup>

१ बौद्धसूत्र ३।११, पृ० ५२१

२ बौद्धतत्त्ववेत्तारदी, पृ० २६३

पंचभूतात्मक यह संपूर्ण सृष्टि है, अतः भूतों के गो घट आदि ही उसके धर्म-परिणाम कहे जाते हैं, अर्थात् पंचभूत किसी-न-किसी विषयरूप से रहते हैं, किसी एक विषय के तिरोभूत हो जाने पर उन भूतों के दूसरे विषय के रूप को धारण करना ही भूतों का धर्मपरिणाम है । इसी प्रकार गोघटादि के ही अपने अतीत, वर्तमान, और अनागत धर्म भूतों के लक्षण परिणाम कहे जाते हैं। अर्थात् अतीत धर्म का तिरोभाव और वर्तमान लक्षण का आविर्भाव, इसी प्रकार वर्तमान लक्षण का तिरोभाव और अनागत लक्षण का आविर्भाव ही भूतों का लक्षण परिणाम है । गो आदि की बाल्य, कोमार, यौवनादि, अवस्थाएं भूतों की अवस्था परिणाम कहलाती हैं । इसी प्रकार बाल्यावस्था का तिरोभाव और कोमारावस्था का आविर्भाव ही भूतों का अवस्था परिणाम है ।

इन्द्रियों के कार्य नीलादि विषयों का आलोक ही उसका धर्म है, अतः वह आलोक ही धर्मपरिणाम है । इसी प्रकार इन नीलादि विषयों का आलोकन ही वर्तमानत्व, अतीतत्वादि इन्द्रियों के लक्षण परिणाम हैं । ठीक उसी प्रकार इस आलोकन रूप धर्म की स्पष्टता अथवा अस्पष्टता रूप अवस्था ही इन्द्रियों का अवस्था परिणाम है । उपर्युक्त संप्रतिष्ठित विवेचन से स्पष्ट है कि जिस प्रकार चित्त के धर्म, लक्षण और अवस्था परिणाम होते हैं, तादृश प्रकारेण भूतों और इन्द्रियों के भी धर्मादि परिणाम होते हैं । इसी कारण सूत्रकार ने इनका पृथक् उल्लेख करने की आवश्यकता नहीं समझी । केवल एक सूत्र से ही इनका कथन कर दिया ।

### विवेकज्ञान

विवेकज्ञान बुद्धिनिरोध का मुख्य फल है । चित्त की विभिन्न बुद्धियों के निरुद्ध होने पर अर्थात् विज्ञोर्षों का भी प्रक्षमन होने पर साक्ष का चित्त विवेकस्वाति की और अग्रसर होता है अर्थात् साक्ष को तत्त्वज्ञान होता है । बुद्धिनिरोध का प्रमुख फल है तत्त्वज्ञान की प्राप्ति । सांख्ययोगदर्शनों

में प्रकृति और पुरुष रूप इन द्विविध तत्त्वों के पार्थक्य का ज्ञान ही तत्त्वज्ञान या विवेकज्ञान है । यह तो पूर्व ही स्पष्ट है । 'अहमन्यः प्रकृतिरन्या' यही सांख्ययोगाभिमत तत्त्वज्ञान का स्वरूप है ।

तत्त्वज्ञान के अतिरिक्त चित्त परिकर्माँ के द्वारा चित्त की स्थिति होने पर चित्त को वशीकार होता है । वशीकार को स्पष्ट करते हुए आचार्य पतंजलि कहते हैं-- 'परमाणुपरममहत्त्वान्तोऽस्य वशीकारः' अर्थात् जिस साधक या योगी का चित्त स्थैर्य को प्राप्त हो गया है, उसको साधक को परमाणु अर्थात् सूक्ष्मपदार्थों से लेकर महान् या समी स्थूल पदार्थों में भी पूर्ण वशीकार हो जाता है । अतः सूक्ष्म पदार्थों में प्रवेश करके चित्त उसमें स्थिति प्राप्त करता है और उसी प्रकार स्थूल पदार्थों में भी प्रवेश करके चित्त स्थिर होता है । अतः परिकर्माँ से निरुद्ध चित्त में सूक्ष्म और स्थूल विषयों में प्रवेश करने की योग्यता आ जाती है और योग्यता आने पर साधक का चित्त पूर्णतया स्थिर समझा जायगा । इस प्रकार वशीकृत चित्त किसी भी स्थल में बाधाओं से बाधित नहीं होता, अर्थात् स्वतंत्र रूप से निर्बाध गति से सर्वत्र या समी विषयों तक जाता है । अतः स्काग्र चित्त को किसी भी विषय पर धारण करना ही वशीकार है ।

(क) विवेकज्ञान का फल

चित्तचिन्तानिरोध होने पर, चित्तपरिकर्माँ के द्वारा चित्त को संश्रुत हो जाने पर चित्त को विवेकज्ञान या तत्त्वज्ञान की प्राप्ति होती है । और उस अवस्था में साधक समाधि अवस्था को प्राप्त होता है । 'समाधि' शब्द 'सम आहुः' उपसर्ग पूर्वक वा धातु से निष्पन्न हुआ और 'समाधाने' समाधिः' इस व्युत्पत्ति से 'उपसर्गे षोः क्ति' इस सूत्र से भावार्थ कि प्रत्यय लगने पर

समाधि का अर्थ चित्त का सम्यग् आधान हुआ । इस शब्द का समाधीयते चित्त-  
नैनेति समाधिः<sup>१</sup> स्तादृश विग्रह करने पर करणार्थ में कि प्रत्यय लगने से जो  
समाधि शब्द निष्पन्न हुआ उसका अर्थ है जिसके द्वारा चित्त को समाहित किया  
जाय, वह समाधि है । इस प्रकार इस शब्द के द्विविध अर्थ द्विविध समाधियों के  
द्योतक हैं । एक तो अंगभूत समाधि का और एक अंगी समाधि का । उपर्युक्त  
द्वितीय अर्थ अंगभूत समाधि का द्योतक है । जिसका उल्लेख इसी अध्याय में अष्टांग-  
योग के प्रसंग में किया गया है । जिस समाधि रूप अंग के अनुष्ठान से चित्तवृत्तियों  
का निरोध होता है, इससे विपरीत अंगी समाधि रूप संप्रज्ञात योग में भिन्नता  
यह है—कि अंग समाधि में ध्येय स्वरूप का किञ्चिदपि मास नहीं होता, परन्तु  
संप्रज्ञात में साक्षात्कार के द्वारा समाधि के अविषयरूप विषय भी मासित  
होने लगते हैं<sup>२</sup> । अर्थात् संप्रज्ञात योग काल में जो विषय समाधिकाल में स्थूल  
न होने से उसके विषय नहीं बन सकते, उनका भी साक्षात्कार वा ज्ञान हो  
जाने के कारण वे समाधि के वास्तविक विषय न होने पर भी विषय रूप से  
प्रतीत होने लगते हैं ।

समाधि अवस्था ही अत्यन्त स्थिर या सुषुप्त हो जाने  
पर योग शब्द से कही जाती है । योग सामान्य का लक्षण करते हुए आचार्य  
विज्ञानभिक्षु ने लिखा है—‘तत्र पुरुषस्यात्यन्तिकस्वरूपावस्थितेर्हेतुश्चित्तवृत्ति-  
निरोधो योग इति योगसंसाधारणं लक्षणम्’<sup>३</sup> अर्थात् पुरुष की वात्यन्तिक  
अवस्थिति का हेतुरूप चित्तवृत्तिनिरोध ही योग का साधारण लक्षण है अर्थात्

---

१ ‘वस्य समाधिरूपस्यांगस्यांगिनः संप्रज्ञातयोगाद्यं मेदौ यदत्र चित्तरूपतया  
निश्चिचती ध्येयस्वरूपं न मासते, संप्रज्ञातं तु साक्षात्कारेण समाध्यविषया  
वपि विषया मासन्ते इति । एवं च साक्षात्कारयुक्त्येकाग्र्यकाष्ठे संप्रज्ञात-  
योगोऽन्यथा तु समाधिराश्रयित्वमिति विमानः ।’ —योगसूत्रवृत्ति, पृ० १८

२ योगसार, पृ० २



चित्त की पंचभूमियों में से अन्तिम दो स्थाग और निरुद्ध में होने वाला निरौघ या समाधि तो योग फल से आचार्य को अभीष्ट है, क्योंकि इन भूमिकाओं में चित्तवृत्तियों का निरौघ क्षणिक न होकर चिरकालिक होता है और समाधि योगावस्था के लिए उपयोगी भी है, परन्तु इससे भिन्न इनसे पूर्वकालिक दिप्ता, मूढ़, विदिप्तादि अवस्थाओं में भी निरौघ तो होता है, किन्तु क्षणिक ही। इन अवस्थाओं में भी चित्तवृत्तियाँ जाणमात्र के लिए अवश्य ही समाहित होती हैं, परन्तु तत्क्षण ही पुनः विदिप्ता होकर अपना कार्य करने लगती हैं। अतः योगकालीन चित्तपूर्णतया निरुद्ध रहता है। साथ ही तत्कालिक निरौघ सार्वकालिक ही होता है। अतः योग का उपर्युक्त लक्षण ही उपर्युक्त है। योग सामान्य का लक्षण करते हुए वाचस्पति ने भी लिखा है, जिस अवस्था विशेष में चित्त की प्रमाणादि सभी वृत्तियों का निरौघ हो जाता है। उसी अवस्था को योग कहते हैं। योग मुख्यतः दो प्रकार का होता है—संप्रज्ञात और असंप्रज्ञात।

(ख) संप्रज्ञात योग

संप्रज्ञात योग क्या है? इसकी व्युत्पत्ति प्रायः इस प्रकार की जाती है—‘तत्र सम्यक्प्रज्ञायते साक्षात्क्षिप्यते ध्येयमस्मिन्निरौघ इति संप्रज्ञातै ध्येयातिरिक्तवृत्तिनिरौघविशेषः’ अर्थात् जिस अवस्था में ध्येय-विषय का सम्यक् प्रकार से साक्षात्कार किया जाय और उस ध्येयविषयक वृत्ति से भिन्न अन्य सभी वृत्तियों का निरौघ हो जाय चित्त की स्थावृक्ष अवस्था को संप्रज्ञात योग कहते हैं। संप्रज्ञात शब्द का लक्षण आचार्य भोज ने इस प्रकार किया—‘सम्यक् संशयविपर्ययरहित्वेन प्रज्ञायते प्रकर्षणं ज्ञायते भाष्यस्य रूपं यैव सः संप्रज्ञातः’ अर्थात् भाष्य या विषय का सम्यक् संज्ञ और विपर्यय रहित वा वास्तविक ज्ञान ही संप्रज्ञात है योग है। अतः इस अवस्था में ध्येयमात्र का ज्ञान होता है। इस योग का वर्णन करते हुए भाष्यकार व्यास



कहते हैं<sup>१</sup>— चित्त की पांच भूमियों में से अंतिम या स्काग्रभूमि में जब पदार्थ के यथार्थ स्वरूप का ज्ञान हो, साथ ही अविद्या के नाश के द्वारा क्लेशों का भी नाश हो गया हो, क्योंकि अविद्या ही सभी क्लेशों की मूल है और 'छिन्ने मूले नैव पत्रं न शाखा' इस नियम से अविद्या रूप मूल के नष्ट हो जाने पर क्लेशादि शाखाओं के अस्तित्व का प्रश्न ही नहीं उठता । क्लेशों के अभाव में कर्मबन्धन भी न होगा । अतः चित्त की स्तादृश क्लेशरहित अवस्था की ही संप्रज्ञात योग कहते हैं ।

### संप्रज्ञात योग के प्रकार

संप्रज्ञात समाधि के चतुर्विध प्रकारों को पतंजलि ने स्वतः ही सूत्र में स्पष्ट किया है । अतः इस विषय में विद्वानों में सर्वथा मतभेद है । इनमें सर्वप्रथम वितर्क है । तत्पश्चात् क्रम से ही विचार, आनन्द और अस्मिता नामक योग होता है । अर्थात् संप्रज्ञातयोग क्रमशः स्थूल विषयों से प्रारम्भ किया जाता है और अन्त में सूक्ष्म अस्मितादि विषयों की भावना होती है । क्योंकि कोई भी साक्षात् वस्तु वस्तुवत् स्वरूप में ही सूक्ष्मविषयों में प्रवेश नहीं प्राप्त कर सकता, ऐसा स्मृतिवर्तियों से भी स्पष्ट है—'स्थूले विनिर्जितं चित्तं सः सूक्ष्मं शनैर्नयते' अतः उपर्युक्त सभी समाधियाँ समान ही विषय पर क्रमशः करनी चाहिए । अर्थात् सर्वप्रथम उस पदार्थ के स्थूल रूप पर तत्पश्चात् सूक्ष्मादि पर समाधि करनी चाहिए ।

### वितर्कानुगत

जहाँ तक वितर्क योग का प्रश्न है भाव्यकार ने उसे स्पष्ट करते हुए लिखा है—'वितर्कः चित्तस्य बालम्बनं स्थूलः बाधयोगः' अर्थात् चित्त का बालम्बन रूप या प्रथम विषय में स्थूल बाधयोग ही वितर्क है । बाधयोग का अर्थ है परिपूर्णता या चित्त की त्वाकारता । वाचस्पति मित्र ने

आमोग को स्पष्ट करते हुए लिखा है-- 'स्वल्पसादात्कारवती प्रज्ञा भोगः' स्थूल या पंच महामुक्तों से बने पदार्थों में (जैसे चतुर्मुखादि, शरीर, विराट्शरीर, घटादि) चित्त की मापना करने से यह वितर्क नामक योग होता है। योग-वार्तिक<sup>१</sup> में इसका कुछ भिन्न लक्षण किया गया, विशेषरूप से तर्क या निश्चय करना ही वितर्क है और इस प्रकार का चित्त का निरोध वितर्कानुगत योग कहलाता है। योगसार में विज्ञानभिक्षु ने ही इसका लक्षण करते हुए लिखा है। आलम्बन या ध्येयविषय के स्थूल भाग की कालिक विशेषताओं, गुणों आदि जिनका अक्षत सादात्कार न हुआ हो उसपर चित्त को लगाना ही वितर्क योग है। अतः इस अवस्था में इन्द्रियादि का सादात्कार होता है। वितर्क संप्रज्ञातयोग को भी आचार्यों ने द्विविध भागों में बांटा है-- सवितर्क और निर्वितर्क। आचार्य भोज ने राजमार्तण्ड में इन दोनों का स्पष्ट लक्षण किया है। जब इन्द्रियादि स्थूलपदार्थों को विषय रूप से ग्रहण करके उनके उद्भव और तिरोभाव आदि के विचार से उसमें मापना की जाती है उसे ही सवितर्क समापत्ति कहते हैं। इससे भिन्न जब उन्हीं विषयों पर उनके उद्भवादि का विचार किए बिना ही मापना की जाती है उसे ही निर्वितर्क योग कहते हैं। इन द्विविध प्रकारों का उल्लेख अन्य आचार्यों ने नहीं किया, हाँ समापत्तियों का वर्णन करते समय उसके विशिष्ट प्रकार रूप से इनका भी उल्लेख पातञ्जल सूत्रों और भाष्यों में हुआ है।

१ 'विशेषण तर्कणवधारणं वितर्कस्तेनानुगतो युक्तो निरोधो वितर्कानुगतमाभा योग इति भावः', पृ० ५५।

२ 'तत्रालम्बने प्रथमं च स्थूलाकारधारणाध्यानसमाधिभिः स्थूलगताशेषामतीता-  
नागतत्वस्मान्मन्यद्विषयविप्रवृष्टानां गुणदोषरूपाणामनुज्ञातानां सादात्कारः  
च वितर्क इत्युच्यते'। पृ० १७

३ 'तत्र यदा महामुक्तानि इन्द्रियाणि स्थूलानि विषयत्वेनादाय पूर्वापरानुसन्धानेन  
शब्दार्थाल्लेखसमयेन च मापना क्रियते तदा सवितर्कः समाधिः। पृ० ७  
४ अस्मिन्महामुक्ते पूर्वापरानुसन्धानसमयाल्लेख शून्यत्वेन यदा मापेना प्रवर्तते,  
तदा निर्वितर्कः। पृ० ७

## विचारानुगत

विचारानुगत संप्रज्ञात समाधि का लक्षण करते हुए  
आचार्य वाचस्पति ने लिखा है--<sup>१</sup> 'स्वं चित्तस्यालम्बने सूक्ष्म आभोगः स्थूलकारण-  
भूतसूक्ष्मपंचतन्मात्रलिंगालिङ्गविषयो विचारः'<sup>२</sup> अर्थात् चित्त का आलम्बन या  
विषय में, विषय के सूक्ष्मरूप तन्मात्रादि में भावना करना ही विचार है और  
जिस अवस्था विशेष में यह विचार हो उसे विचारानुगत समाधि कहते हैं ।  
अतः यह समाधि वितर्क से सूक्ष्म है । इस प्रकार यह समाधि उसी विषय में  
हो सकती है, जिसके स्थूल रूप का साक्षात्कार हो चुका हो, अर्थात् जो विषय  
वितर्कानुगत समाधि का होता है, उसी विषय पर विचारानुगत समाधि होती  
है और स्थूलविषय महामुत इन्द्रियादि के कारणभूत तन्मात्रा, अहंकार, महत्  
और प्रकृति में भावना या धारणादि संयम करने से विचारानुगत संप्रज्ञात  
समाधि होती है । इस प्रकार सूक्ष्म शब्द से इन्द्रियादि के कारणों का ही  
ग्रहण आचार्यों ने किया है और यह उपर्युक्त ही है । कार्य की अपेक्षा कारणों  
की सूक्ष्म ही कहा गया है । योगसारसंग्रह में इसे स्पष्ट करते हुए विज्ञानभिक्षु  
ने लिखा है--<sup>३</sup> 'सूक्ष्मशब्दस्य कारणार्थकतया तत्र तन्मात्राहंकारमहच्चक्षुप्रकृत्यः  
सूक्ष्मशब्देन गृह्यन्ते' वितर्क के समान विचार के भी दो प्रकार होते हैं । जिनका  
उल्लेख मौज ने राजमार्तण्ड में किया है -- सविचार और निर्विचार । सविचार  
का लक्षण करते हुए वे लिखते हैं-- जब किसी विषय पर के देशकाल और धर्म पर  
भावना की जाय उसे सविचारा कहते हैं<sup>४</sup> । इससे भिन्न जब सूक्ष्म विषय के देश

१ योगतत्त्वप्रशारणी, पृ० ५४

२ योगवार्तिक, पृ० १८

३ तन्मात्रान्तः कारणलक्षणं सूक्ष्मविषयमालम्ब्य तस्य देशकालधर्माविच्छेदं यदा  
भावना तदा सविचारः । -- राजमार्तण्ड, पृ० ७ ।

काल धर्मादि से भिन्न धर्मी मात्र पर भावना की जाती है उसे निर्विचारा कहते हैं । इन द्विविध समाधियों का उल्लेख समापत्तियों के प्रसंग में होगा ।

### आनन्दानुगत

आनन्दानुगत समाधि का उल्लेख करते हुए माण्डूकार व्यास ने कहा है--'आनन्दो ह्लादः' अर्थात् ह्लाद को ही आनन्द कहते हैं । अतः चित्त की स्थूल विषयों में भावना करने पर जो आनन्द या ह्लाद होता है, चित्त की उस आनन्द से युक्त अवस्था को ही आनन्दानुगत समाधि कहते हैं । इस प्रकार वाचार्य ने आह्लाद मात्र को ही सुख रूप समाधि कहा है परन्तु किन्-किन् स्थूल विषयों में यह सुख प्राप्त होता है, यह लिखने का प्रयत्न नहीं किया । अन्य वाचार्यों विशेषकर विज्ञानभिक्षु और वाचस्पति मिश्र में स्तब्धविषयक मतभेद है । वाचस्पति इन्द्रियमात्र में भावना करने से सुखरूप आनन्द मानते हैं । अर्थात् इन्द्रियमात्र ही सत्त्वांश से उत्पन्न होने के कारण सुखात्मक है, क्योंकि सुख सत्त्वगुण का ही धर्म है । अतः इन्द्रियरूप स्थूल विषय में ही धारणादि संयम करने से आह्लाद या आनन्दानुगत समाधि होती है । इनसे भिन्न विज्ञानभिक्षु ने इन्द्रियों के अतिरिक्त अन्य सभी स्थूल पदार्थों का ग्रहण किया है, अर्थात् स्थूल पदार्थों में अगुणत सुख रूप धर्म में धारणादि संयम करने से जो पूर्व के समान ही सुख का पूर्णरूपेण साक्षात्कार होता है-- चित्त की स्थावृत्त अवस्था को ही आनन्दानुगत संप्रज्ञात समाधि कहते हैं । इन्द्रिय-

१ 'अस्मिन्मैबालम्बने देशकालधर्माविच्छेदं विना धर्ममात्रावभासित्वेन भावना क्रियमाणा निर्विचार इत्युच्यते' । पृ० ७

२ 'इन्द्रिये स्थूलालम्बने चित्तस्यामौगो आह्लादः आनन्दः । प्रकाशशीलतया सख्यं सत्त्वप्रधानाकर्षणारादिन्द्रियाद्युत्पन्नानि' । पृ० ५४

३ 'चतुर्विधसंज्ञितानुगते सुखरूपसुखकार्यं धारणादित्रयेण यः पूर्ववदशेषविशेषतः सुखाकारसाक्षात्कारः स आनन्द इत्युच्यते' । --योगसार, पृ० २०

मात्र का ग्रहण वितर्कानुगत समाधि के स्थूल तत्वों में ही हो जाता है । अतः सूक्ष्म होने से इस प्रसंग में इन्द्रियों के कारण का ही ग्रहण है । साथ ही इन्द्रियों को सूक्ष्म रूप से इस समाधि में ग्रहण करने में कोई प्रमाण भी नहीं है । नागोजी ने भी वाचस्पति मिश्र के इस मत का खण्डन किया है ।

### अस्मितानुगत

संप्रज्ञात समाधि का चतुर्थ और अन्तिम प्रकार है अस्मितानुगत समाधि । चित्त का जो अस्मिता रूप आभोग है, उसी से अनुगत समाधि अस्मितानुगत कहलाती है । प्रश्न यह है कि अस्मिता क्या है ? अस्मिता का उल्लेख करते हुए पतंजलि ने द्वितीय पाद के ६ सूत्र में लिखा है--  
 'वृग्दर्शनशक्तयोरेकात्म्यत्वास्मिता' अर्थात् वृक्ष शक्ति पुरुष और दर्शन शक्ति बुद्धि आदि इन दोनों की परस्पर भिन्नता होने पर भी इनमें ऐक्य की सी वृष्टि रहना अर्थात् वृक्ष को दर्शनादि रूप का समझना ही अस्मिता कहलाता है । अतः इन द्विविध शक्तियों के धर्मों में पार्थक्य न कर सकना वस्तुतः अस्मिता शब्द का वाच्य है । ऐसी अस्मिता रूप वृत्ति में भावना करने पर ही अस्मितानुगत समाधि होती है । अस्मिता शब्द को प्रायः आचार्यों ने अहंकार रूप ही कहा है । वस्तुतः इन दोनों में अल्प भेद होने पर भी इस स्थल पर अस्मिता शब्द से अहंकार का ही ग्रहण उपयुक्त प्रतीत होता है । अतः अहंकार में 'अहमस्मि' इत्याकारा वृत्ति अर्थात् 'अहं पुरुषः' इस प्रकार पुरुषमात्रविषयक वृत्ति का ही ग्रहण है । अहंकार ही इन्द्रियादि का कारण और सूक्ष्मतर भी है । यद्यपि अस्मिता में वृत्ति अमेदात्मक सी होती है परन्तु इसी वृत्ति पर भावना कर लेने पर इनकी भिन्नता का ज्ञान प्राप्त कर अर्थात् 'अहं वैश्वामिन्नोऽस्मि' स्तादृश अहं प्रकारक या पुरुषमात्रविषयक

वृत्ति पर भावना करने से अस्मितानुगत समाधि होती है<sup>१</sup> । नागोजी ने लिखा है-- 'विविक्तचैतनाकारस्यैवास्मिताशब्देनोपलक्षणादनुगतः सास्मित इति' अस्मितानुगत समाधि का उल्लेख करते हुए वाचस्पति मिश्र लिखते हैं--

'अस्मिता प्रभवानीन्द्रियाणि । तेनैवास्मिता सुद्धं रूपम् । सा चात्मना गृहीत्वा सह बुद्धिरैकात्मिका सवित् ।' समाधि की इस अवस्था को प्राप्त करने के पश्चात् कुछ अन्य ज्ञातव्य नहीं रह जाता, सांख्य योगदर्शनों में पुरुष ही स्वमात्र चित्तत्व है, उसी का ज्ञान सर्वश्रेष्ठ ज्ञान है, अतः इस समाधि की अवस्था में उस चित् तत्त्व का भी ज्ञान हो जाने पर कुछ ज्ञातव्य शेष रहने का प्रश्न नहीं उठता । अतः समाधि की इस अवस्था में विवेकज्ञान या स्थापति हो जाती है ।

अब प्रश्न यह है कि उपर्युक्त चार समाधियाँ वस्तुतः संप्रज्ञात समाधि के प्रकार नहीं है वरन् है ये ही एक मूल समाधि का चार सौपान है, क्योंकि ये अवस्थाएं क्रमशः प्राप्य हैं न कि मित्स्क्रम से । सर्वप्रथम स्थूल तत्पश्चात् सूक्ष्म तत्पश्चादेव सूक्ष्मतरानन्दादि समाधियाँ होती हैं । साथ ही समाधि के चतुर्थ सौपान में वितर्क, विचार और आनन्दादि का सर्वथा अभाव रहता है क्योंकि इन तीनों अवस्थाओं पर जब प्राप्त कर लें पर इनके चिन्तन का प्रश्न ही नहीं उठता, परन्तु प्रथम वितर्कानुगत में विचार आनन्द और अस्मिता इन त्रिविध रूपों का भी अस्पष्ट चिन्तन होता ही है । इसी प्रकार विचारानुगत में भी वितर्क को छोड़कर अन्य दो आनन्द और अस्मिता का और आनन्दानुगत में अस्मितामात्र का चिन्तन होता रहता है । परन्तु

१. एक स्वात्मात्मां विषयत्वेनास्ति इत्यैकात्मिका (तथा चोक्तम्) स्वा-  
त्मने वा चित्तस्य केवलपुरुषाकारा सवित् साक्षात्कारोऽस्मि इत्येताव-  
न्मात्राकारत्वादस्मितेत्यर्थः । --योगवार्तिक, पृ० ५७

अस्मितानुगत में ज्ञान प्राप्त हो जाने पर स्थूलविषयक समाधियों का सर्वथा अभाव ही है ।

(ग) धर्ममैथ समाधि

संप्रज्ञात योग की पराकाष्ठा को ही वस्तुतः

धर्ममैथ समाधि कहते हैं । धर्ममैथ समाधि क्या है? जसा कि धर्ममैथ शब्द से ही स्पष्ट है-- 'धर्म विवेकस्याति मेवति वर्धति इति धर्ममैथः' अतः जो धर्म की वृष्टि करने वाला है उसे ही धर्ममैथ समाधि कहते हैं । धर्म का अर्थ ज्ञान से है । इस अवस्था में ज्ञानमात्र ही शेष है । चित्तपूर्णतः विवेकज्ञान-कारित होता है, अतः इसे धर्ममैथ समाधि कहते हैं । धर्ममैथ समाधि का लक्षण करते हुए पतंजलि ने लिखा है-- 'प्रसंस्थानेऽप्यकुसीदस्य सर्वथा विवेकस्यातेर्धर्ममैथः समाधिः' अर्थात् प्रसंस्थान या विवेकज्ञान का अभ्यास करने वाले योगी की विविध सिद्धि वादि प्राप्ति की इच्छा से रहित होने पर भी अर्थात् सर्वथा विरक्त या रागशून्य हो जाने पर भी निरन्तर ज्ञान का प्रवाह होने से धर्ममैथ नामक समाधि होती है । अर्थात् जिस अवस्था में साधक विवेकज्ञान से भी सर्वथा निस्पृह हो जाता है साथ ही ज्ञान के फल रूप से प्राप्त होने वाली विविध अणिमालयिमादि सिद्धियों में भी लिप्सा नहीं रखता, ऐसे साधक को जो स्वतः ज्ञान प्राप्त है अर्थात् ज्ञान का प्रवाह निरन्तर बहता रहता है, अतः ज्ञान रूप फल देने के कारण ही इस समाधि को धर्ममैथ समाधि कहते हैं । इस प्रकार सर्वथा विरक्त या अरागरहित उस योगी को विवेकज्ञान भी नहीं होता क्योंकि वह भी ज्ञान रूप होने से चित्त की वृत्ति ही है, अतः वृत्ति त्रिगुणात्मक होने से दुःसात्त्विका ही है, अतः ऐसे विवेकज्ञान के प्रति भी अंश भावना पर ही

१ 'धर्ममैथमिमं प्राहुः समाधिः योगविष्माः ।

वर्षत्येष यतो धर्माभूतधारा सहस्रशः ॥



परवेराग्य या यह कहिए कि असंप्रज्ञात योग की अवस्था होती है<sup>१</sup>। इस प्रकार इस अवस्था को प्राप्त योगी को जीवन्मुक्ति प्राप्त रहती है अर्थात् मृत्यु न होने पर भी या संसार में जीवित रहने पर भी वह सर्वथा अनुरक्त या विरक्त होकर जीवित रहता है और निष्कामी के समान कर्म करने से कर्मफलों से उसका सम्बन्ध टूट जाता है, परन्तु पूर्वकृत प्रारब्धादि कर्मों के फल भोग रूप से वह जीवन धारण करता है। अतः जीवित रहता हुआ भी पूर्णतया मुक्त है। अर्थात् असंप्रज्ञात योग कर्मैव समाधि का नान्तरिफल है। संप्रज्ञात की पराकाष्ठावस्था या कर्मैवावस्था में योगी के पूर्ण विरक्त होने पर भी ज्ञानप्राप्त शेष है। अतः कर्मैव समाधि संप्रज्ञात और असंप्रज्ञात की मध्यावस्था है और व असंप्रज्ञात से उसकी केवल यही भिन्नता है कि असंप्रज्ञातकाल में ज्ञान भी शेष नहीं रहता बल्कि ज्ञान के प्रतिभी पूर्ण वितुष्ण हो जाने के कारण संस्कारमात्र ही शेष है। संस्कारमात्र से सूत्रकार का क्या अभिप्राय है— ज्ञान संस्कारों बल्कि अन्य किसी से यह ज्ञानना आवश्यक है। साधारण रूप से तो "विरामप्रत्ययाम्यासपूर्वः संस्कारशेषोऽन्यः" इस सूत्र में प्रयुक्त संस्कारशेष पद का सभी वाच्यार्थों ने प्रज्ञारूपसंस्कारों से अर्थ लिया है। अर्थात् ज्ञान के प्रति भी अंशुद्धि हो जाने पर ज्ञान के संस्कारमय शेष होने पर असंप्रज्ञात समाधि होती है, परन्तु यह प्रारम्भिक असंप्रज्ञातवस्था है। असंप्रज्ञात की परिपक्वावस्था होने पर इन प्रज्ञावृत्त संस्कारों का भी निरोध हो जाता है। इस प्रकार इन सभी संस्कारों का निरोध हो जाने पर ही इस समाधि को निर्बीज समाधि कहते हैं।

१ योगसार संग्रह, पृ० २८

२ योगसूत्र, १।१८, पृ० १०७

३ ,, १।५१ पृ० २५६



## (घ) असंप्रज्ञात योग

संप्रज्ञात समाधि के पश्चात् धर्ममैत्र समाधि की परिणवभावस्था होने पर साधक का चित्त असंप्रज्ञात योग की ओर उन्मुख होता है । 'विरामप्रत्ययाम्यासपूर्वः संस्कारशेषोऽन्यः' अर्थात् विराम सभी वृत्तियों का निरोध, प्रत्यय-कारण है। अतः वृत्तियों के निरोध के प्रत्यय या कारण का बन्ध्यास या पुनः पुनः अनुष्ठान करने से जो चित्त की संस्कारमाश्रयभावस्था होती है, उसे ही असंप्रज्ञात समाधि कहते हैं । अतः संप्रज्ञात समाधि में जो रज्जु तमोवृत्तियों का निरोध होने पर भी सात्त्विक वृत्तियों का अस्तित्व रहता है अर्थात् विवेकज्ञान रूप सात्त्विक वृत्ति शेष है, परन्तु असंप्रज्ञातकालिक चित्त में ज्ञानात्मक वृत्ति का भी सर्वथा अभाव या निरोध हो जाता है । इस विवेकज्ञान को भी दुःस्वप्न जानकर उसके प्रति भी साधक विरक्त हो जाता है । अतः इस अवस्था में कुछ भी अवशिष्ट नहीं रहता । उन सभी निरुद्ध वृत्तियों का संस्कारमात्र चित्त में अवशिष्ट रहता है । वृत्तिहीनावस्था होने से ही इसे असंप्रज्ञात नाम दिया गया । योगवार्तिक-कार ने इस शब्द का विग्रह करते हुए लिखा है—'न किञ्चित्तत्र योगे ज्ञायते इति विग्रहेण संप्रज्ञातनामा चेति' इस योग को ही पंजलि बाधि आचार्यों ने निर्बीज संज्ञा भी दी है । निर्बीज का अर्थ है जो बीज से हीन हो या जिस अवस्था से बीज निकल गए हों । बीज क्या है, इस विषय में कुछ मतभेद हैं— बीज शब्द का अर्थ वाचस्पति मित्र ने क्लेशकर्मादिसंज्ञादि से लिया है—'क्लेशसहितः कर्माश्रयो जात्यायुर्माणाः बीजं तस्मान्निर्गतः इति च निर्बीजः' अर्थात् क्लेशमूलक

१ योगसूत्र १।१८, पृ० १०७

२ योगवार्तिक, पृ० १५

३ योगतत्त्ववैशारदी, पृ० १२

विभिन्न कर्माणि जाति, वायु, मोगादि ही बीज संज्ञा से कह जाते हैं । इन बीजों के रहित होने के कारण इस असंप्रज्ञातावस्था को निर्बीज समाधि कहते हैं । अर्थात् कर्म सदैव संस्कार रूप से ही चित्त में रहते हैं । वाचस्पति मित्र का 'बीज' शब्द से तात्पर्य उन संस्कारों के निरोध से है, जो फलोन्मुख या मोग संस्कार हों । इनसे भिन्न प्रज्ञासंस्कार अथवा जो संस्कार फल देने योग्य न हों ऐसे संस्कार शेष हों । निर्बीज का वाचस्पतिकृत यह अर्थ असंप्रज्ञात की प्रारम्भावस्था वस में घटित होता है । इस अवस्था में जात्यादि व्युत्थान संस्कारों का निरोध होने से प्रज्ञाकृत संस्कारमात्र शेष है । परन्तु इनसे भिन्न विज्ञानभिज्ञ ने बीज शब्द का अर्थ विभिन्न संस्कारों से लिया है जोर से लिखते हैं—'असंप्रज्ञातयोगे चित्बीजस्य संस्कारस्य तद्विज्ञानजन्यपर्यन्त-स्याशेषतो द्वाहात् निर्बीजः संज्ञा' । अतः असंप्रज्ञातकाल में चित्त के बीज मूल विभिन्न संस्कारों का यहां तक ज्ञान या प्रज्ञाकृत संस्कारों का पूर्णरूपेण दाह या निरोध हो जाने के कारण इस अवस्था को निर्बीज कहा जाता है । विज्ञानभिज्ञाकृत यह लक्षण असंप्रज्ञात की पराकाष्ठावस्था को प्रकट करता है । क्योंकि वे व्युत्थान संस्कारों के साथ-साथ प्रज्ञाकृत संस्कारों का भी निरोध स्वीकार करते हैं, अर्थात् इन सभी संस्कारों का पूर्ण निरोध होने पर निरोध संस्कारमात्रशेषावस्था ही निर्बीज समाधि है । साथ ही इस अवस्था विशेष में कोई आलम्बन या ध्येय विषय भी नहीं रह जाता । संप्रज्ञात योग की पराकाष्ठा होने पर ही ध्येयविषयक ज्ञान निरुद्ध हो जाता है । अतः हरिविरानन्द ने बीज का अर्थ ध्येयविषयक से ही लिया है । अर्थात् ध्येयविषय रूप बीज का समाप्त होने से इस अवस्था को निर्बीज कहते हैं । इस प्रकार यद्यपि उपर्युक्त आचार्यों के बीज के अर्थ के विषय में कुछ मतभेद है तथापि इन सभी का मत

उपलब्ध ही है । अतः असंप्रज्ञात योग को ध्येय या बालम्बनहीन साथ ही सभी बुद्धियों और तज्जन्यसंस्कारों से रहित होने से निर्बीज कहने से ही स्पष्ट हो जाता है कि संप्रज्ञात योग अवश्य ही सबस सबीज होगा, क्योंकि इस अवस्था में स्थूल सूक्ष्म पदार्थों ध्येय विषय या बालम्बन रूप से विद्यमान रहता है और उसका ज्ञान भी होता रहता है । सूक्तार ने इन चतुर्विध संप्रज्ञात समाधियों को सबीज संज्ञा दी है—<sup>१</sup> ता एव सबीजः समाधिः<sup>२</sup> भाष्यकार व्यास ने सबीज का अर्थ 'बहिर्वस्तुबीजा इति' लिया है । अर्थात् महदादि बाह्य पदार्थ इन समाधियों में ध्येय या बालम्बन रूप से रहते हैं । अतः ये सबीज समाधि हैं । इनसे भिन्न असंप्रज्ञात निर्बीज समाधि होती है ।<sup>२</sup> निर्बीज शब्द का अर्थ इस प्रकार 'तस्यापि निरौघे सर्वनिरोधान्निर्बीजः समाधिः' अर्थात् तस्यापि संप्रज्ञातसंस्कारों का भी निरौघ हो जाने पर सभी बुद्धिसंस्कारों का निरौघ हो जाता है । सर्वनिरोधावस्था होने के कारण इस अवस्था को निर्बीज कहते हैं ।

### असंप्रज्ञात समाधि के प्रकार

**मवप्रत्यय असंप्रज्ञात योगः—**

संप्रज्ञात के समान असंप्रज्ञात योग के दो प्रकार हैं । इन दोनों का उल्लेख भिन्न-भिन्न योगियों के लिए हुआ है—**कैवल्येच्छुक योगियों के लिए उपाय प्रत्ययरूप असंप्रज्ञात समाधि और विदेह और प्रकृतिहीन उपासकों के लिए मवप्रत्यय समाधि** होती है । ये दोनों प्रकार क्या हैं इन्हें स्पष्ट करना अत्यन्तावश्यक है । सुगमता के कारण सूचीकटाहन्याय से सूक्तार ने मवप्रत्यय का ही पहले उल्लेख किया है । सूत्र १।१६ में सूक्तार कहते हैं—<sup>३</sup> मव-प्रत्ययो विदेहप्रकृतिलयानाम् विदेह और प्रकृतिहीन उपासकों की असंप्रज्ञात

<sup>१</sup> योगसूत्र १।४६, पृ० २४१

<sup>२</sup> योगसूत्र १।५१, पृ० २५६

समाधि भवप्रत्यय रूप होती है, वास्तविक योग नहीं । भव प्रत्यय क्या है ? इस विषय में द्विविध मत हैं । प्रत्यय का अर्थ है कारण , परन्तु भव का अर्थ द्विविध आचार्यों ने भिन्न-भिन्न किया है । वाचस्पति ने भव से तात्पर्य अविद्या से लिया है । अविद्या रूप कारणवाला जो वृत्तिनिरोध होता है, उसे तो भवप्रत्यय समाधि कहते हैं । उनसे भिन्न भोजराज ने भव का अर्थ इस प्रकार किया है — जन्म रूप कारण वाला अर्थात् भव से तात्पर्य जन्म से है । उनके अनुसार भव का अविद्या अर्थ करने पर अविद्यायुक्त प्राणी में असंप्रज्ञात योग का साधनभूत परवैराग्य ही सम्भव न होगा । परवैराग्य तो तत्त्वज्ञान की पराकाष्ठा है । अतः ऐसे प्राणियों को परवैराग्य के अभाव में योग भी असम्भव ही होगा । अतः भव का जन्म अर्थ लेना ही अधिक उपयुक्त है । भवप्रत्यय असंप्रज्ञात समाधि को स्पष्ट करते हुए विज्ञानभिक्षु ने योगसार में लिखा है—‘प्राग्भवीयसाधनानुष्ठानाद्योत्पत्तिज्ञानवैराग्याभ्यामिच्छामात्रेण योऽसंप्रज्ञातो विदेहप्रकृतिल्यानां देवतादिविशेषाणां जायते स भवप्रत्यय उच्यते जन्ममात्रकारणत्वात् ।’<sup>१</sup> पूर्वजन्मों में साधनों के अनुष्ठान करने से जो विदेह और प्रकृतिहीन उपासकों को जन्मसिद्ध ज्ञानादि से इच्छामात्र से जो असंप्रज्ञात समाधि प्राप्त होती है उसे ही भवप्रत्यय समाधि कहते हैं । अतः स्तामूल उपासक संस्कारमात्रावशिष्ट चित्त से कुछ काल तक कैवल्य पद के समान आनन्द सा प्राप्त करते रहते हैं और उन कर्मफलों के विपाकोन्मुख होने पर पुनः संसार में प्रवृत्त होते हैं । इस प्रकार इन उपासकों की वृत्तियाँ अवश्य ही समाप्त हो जाती हैं, परन्तु उनके वृत्तिहीन होने पर भी वस्तुतः विवेकख्याति या ज्ञान न होने के कारण उनका चित्त साधिकार होता है और कार्यारम्भण रूपवधिकार से युक्त होने के कारण पुनः ये सांसारिक कार्यों

में प्रवृत्त हो जाते हैं । अतः यह समाधि वस्तुतः मोक्षप्राप्ति नहीं, इसलिए यह योग कहलाने का अधिकारी नहीं, वस्तुतः ये योग नहीं परन्तु इसे योग की संज्ञा दी जाती है । योग की वास्तविकता इसमें नहीं है । अतः मयप्रत्यय समाधि असंप्रज्ञात समाधि है योग नहीं । यह समाधि योगियों का धर्म भी नहीं हो सकती । यह अवस्था संस्कारमात्र शेष होने से समाधि है । परन्तु योग नहीं है । इस समाधि से युक्त व्यक्ति वास्तविक मोक्ष नहीं प्राप्त कर सकते, हां बुद्धिरहित संस्कारमात्र शेष होने से कैवल्य का सा अनुभव करते हैं और कर्मों के फलोंत्पन्न होने पर पुनः संसार में आ जाते हैं । अब प्रश्न यह है कि विदेह और प्रकृतिलीन उपासक हैं कौन ? जिनके लिए इस योग का निरूपण हुआ है ।

विदेह

विदेह और प्रकृतिलीन उपासकों के विषय में द्विविध मत प्रचलित हैं--स्क तो योगवार्तिककार विज्ञानभिक्षु का और दूसरा तत्त्व-वैशारदीकार वाचस्पति का । विज्ञानभिक्षु ने योगसार में विदेह उपासकों का इस प्रकार उल्लेख किया है--<sup>१</sup> 'तत्र विदेहा नाम स्थूलदेहनिरपेक्षोऽपि लिंगदेहेनाखिल-व्यवहारक्षमा हिरण्यगर्भादिः' अर्थात् जो उपासक स्थूल शरीर के बिना ही लिंग या केवल सूक्ष्म शरीर से सम्पूर्ण व्यापार करने में समर्थ होते हैं, उन्हें ही विदेह कहते हैं-- उनसे भिन्न वाचस्पति ने विदेह का लक्षण करते हुए लिखा है--

भूतेन्द्रियाणामन्यतममात्मकत्वेन प्रतिपन्नास्तदुपासन्वा तदासनावासितान्तःकरणाः  
पिण्डपातान्तरमिन्द्रियेषु भूतेषु वा लीनाः संस्कारमात्रावशेषमनसः बाह्यो-  
क्तिशरीररहिताः विदेहाः । अर्थात् जो उपासक भूत या इन्द्रियों का विषय छोड़

१ योगसार, पृ० ३३

२ योगतत्त्ववैशारदी, पृ० ५६

पदार्थों में से किसी तत्त्व में आत्म की भावना करते हुए उस वासना से वासित अन्तःकरण वाला होकर पिण्डपात या शरीरपात हो जाने पर इन्द्रियादि में ही लीम होकर संस्कारमात्रावशिष्ट व चित्त वाले सूक्ष्मशरीर से रहित होते हैं ऐसे साधकों को विदेह उपासक कहते हैं अर्थात् स्तावृश उपासक इन्द्रिय या भूतों को ही परमतत्त्व समझता है । इससे मित्त्य अन्य तत्त्वों के ज्ञान की उसको कोई आकांक्षा भी नहीं होती । आचार्य मौज ने इनका लक्षण इस प्रकार किया है-- 'तस्मिन्नैव समाधौ यो बद्धधृत्यस्तत्त्वान्तरं प्रधानपुरुषरूपं न पश्यन्ति' से विगतदेहाहंकारत्वादिवैशब्दवाच्याः' इस लक्षण में 'तस्मिन्नैव समाधौ' शब्दों से सानन्द संप्रज्ञात समाधि का ग्रहण किया गया है क्योंकि इनके पूर्व की पंक्तियों में आचार्य ने इसी समाधि का विवेचन किया है । अतः सानन्द समाधि में ही धर्मपूर्वक भावना करने वाले अर्थात् आनन्द को ही परमतत्त्व रूप से स्वीकार करके प्रकृति पुरुषादि अन्य तत्त्वों के ज्ञान की इच्छा न करने वाले साधक विदेह कहलाते हैं, क्योंकि उनके चित्त से अपने शरीर के अभिमान की भावना या वृत्ति निरुद्ध हो चुकी है । विदेहोपासकों को नागोजी मठ ने हेय भी कहा है ।

### प्रकृतिलीन

जो उपासक प्रकृति को ही परम तत्त्व समझते हैं अर्थात् प्रकृति में वही समाधि परिनिष्ठित करते हैं, ऐसे उपासकों को प्रकृतिलीन उपासक कहते हैं । विज्ञानमिथु ने लिखा है-- 'ये तु प्रकृत्युपासनया तच्छब्दपरमेश्वरोपासनया वा ब्रह्माण्डं मित्वा महत्त्वपर्यन्तावरणान्यतीत्य प्रकृत्यावरणं गता ईश्वर-कोट्यस्ते प्रकृतिलयाः उच्यन्ते इति' जो प्रकृतिविशिष्ट परमात्मा की उपासना

१ मौजवृत्ति, पृ० ७

२ आनन्द पर आनन्दानुगत समाधि के प्रसंग में विचार हो चुका है । आनन्द के विषय में आचार्यों में विवाद है । सामान्यतः आनन्द ह्लाद को कहते हैं ।

३ योगवार्तिक, पृ० ३३

के कारण ब्रह्माण्ड का भेदन करके महत्त्वपर्यन्त सम्पूर्ण आवरणों को पार कर प्रकृति के आवरण में पहुँच गए हैं । ऐसे उपासक ईश्वर रूप होते हैं और प्रकृतिहीन कहे जाते हैं । इनसे भिन्न वाचस्पति मिश्र ने कहा है<sup>१</sup>-- 'तथा प्रकृतिलयाश्चाव्यक्तमहदङ्कारपञ्चतन्मात्रैष्वन्यतमात्मत्वेन प्रतिपन्नास्तदुपासनाया तदुपासनावसितान्तःकरणः पिण्डपातानन्तरमव्यक्तादीनामन्यतमे लीनाः ।' अतः अव्यक्त या प्रकृति, महत् अङ्कार या पञ्चतन्मात्र रूप सूक्ष्म तत्त्वों में से किसी तत्त्व पर आत्म भावना करके उसकी ही उपासना करके उन्हीं अव्यक्तादि में लीन हो जाता है उसे ही प्रकृतिहीन उपासक कहते हैं । आचार्य मौज इनका लक्षण इस प्रकार करते हैं जो साधक अस्मितानुगत संप्रज्ञात समाधि अवस्था से ही सन्तुष्ट है, अर्थात् जिन्हें परमतत्त्व पुरुष के ज्ञान की इच्छा नहीं है, ऐसे साधकों का चित्त अपने कारण प्रकृति में लय को प्राप्त हो जाता है और वे साधक ही प्रकृतिहीन कहे जाते हैं ।

इस प्रकार इन द्विविध साधकों की प्रकृति बाध तत्त्वों में भावना होने से और उनमें पुरुष ज्ञान का सर्वथा अभाव होने से वे तत्त्वज्ञान प्राप्ति में सर्वथा असमर्थ होते हैं और तत्त्वज्ञान के अभाव में मोक्ष तो उनके लिए सर्वथा असम्भव ही है । अतः ऐसे साधक वास्तविक मोक्ष प्राप्त न करके समाधि-वस्था के बाद मोक्ष के समान आनन्द प्राप्त करते हुए कर्म संस्कारों के फलानुभूत होने पर पुनः इस संसार में प्रवृत्त होते हैं ।

#### उपायप्रत्ययसंप्रज्ञात योग

अब प्रत्यय समाधि योगियों के लिए उपयोगी न होने से पतंजलि ने उपायप्रत्यय रूप समाधि का भी उल्लेख किया और व्यास ने भी

१ योगतत्त्ववैशारदी, पृ० ६०

२ राजमार्तण्ड , सूत्र १।१७, पृ० ८



‘उपायप्रत्ययो योगिनां भवति’ कहकर यह स्पष्ट कह कर दिया कि केवल्येच्छा अथवा मुमुक्षु उपासकों या योगियों को उपायप्रत्यय रूप समाधि का अनुष्ठान करना चाहिए । उपाय प्रत्यय का अर्थ है— उपाय ही है साधन जिस समाधि का । भोज ने भी उपायप्रत्यय को इस प्रकार स्पष्ट किया है— ‘विदेहप्रकृतिलय-व्यतिरिक्तानां श्रद्धादिपूर्वकः, श्रद्धाद्यः पूर्वं उपाया यस्य स श्रद्धादिपूर्वकः’<sup>१</sup> ते च श्रद्धाद्यः क्रमादुपायोपेयभावेन प्रवर्त्तमानाः संप्रज्ञातसमाधेरुपायतां प्रतिपद्यन्ते<sup>२</sup> अर्थात् श्रद्धादि उपायों से उपाय समाधि ही उपायप्रत्यय समाधि है । श्रद्धादि उपायों की गणना पतंजलि ने १।२० सूत्र में की है— श्रद्धा, वीर्य, स्मृति, समाधि और प्रज्ञा ये संप्रज्ञात योग के विभिन्न उपाय हैं । इन उपायों का क्रमशः अनुष्ठान करना चाहिए । क्रमशः इन सभी के अनुष्ठान से अन्ततोगत्वा निरौघ समाधि प्राप्त होती है । इन सभी उपायों को जाचार्यों ने स्पष्ट किया है ।

भाष्यकार कहते हैं— ‘श्रद्धा केतसः संप्रसादः’<sup>३</sup> अर्थात् चित्त के संप्रसाद या वेशारण का नाम ही श्रद्धा है । अतः चित्त की योगविषयक प्रसन्नता को ही श्रद्धा कहते हैं । यह उपाय योगियों की माता के समान जन्मादि अनर्थों से रक्षा करता है । इस प्रकार श्रद्धावान् विवेकाभिलाषी योगी को वीर्य उत्पन्न होता है । वीर्य का अर्थ भोज ने उत्साह से लिया है— ‘वीर्यमुत्साहः’<sup>४</sup> भास्वतीकार ने वीर्य को बल भी कहा है । अर्थात् चित्त के क्लान्त होने या विषयान्तर में ढोढ़ने पर जिस बल के द्वारा उसे पुनः साधन की ओर लौटाया जाता है, वही वीर्य होता है । इस प्रकार वीर्यवान् योगी में स्वतः स्मृति उत्पन्न होती है— इस स्थल पर स्मृति का स्मृति रूप चित्तवृत्ति अर्थ न लेकर ध्यान अर्थ किया है । वाचस्पति लिखते हैं— ‘स्मृतिर्ध्यानमिति’<sup>५</sup> परन्तु भोज ने चित्तवृत्ति रूप अर्थ ही ग्रहण किया है— ‘स्मृतिरनुमृतासंप्रमोषः’<sup>६</sup> परन्तु यहां ध्यान अर्थ लेना

<sup>१</sup> भोजवृत्ति, पृ० ६

स्योगतत्त्ववेशारदी, पृ० ६२

<sup>३</sup> भोजवृत्ति, पृ० ६



ही अधिक उपर्युक्त प्रतीत होता है । क्योंकि माय्यकार ने स्मृति के पश्चात् चित्त के समाधान की बात कही है सूत्र में स्मृति के बाद समाधि कही गई है अर्थात् स्मृति या ध्यान प्राप्त होने पर चित्त समाधि के योग्य हो जाता है अर्थात् तत्पश्चादेव चित्त समाध्यवस्था को प्राप्त होता है । इस प्रकार समाहित चित्तवाले योगी को विवेकज्ञान का अधिकार होता है, विद्विप्त चित्त होने पर नहीं । विवेकज्ञान की पराकाष्ठा को ही प्रज्ञा कहते हैं । इसी प्रज्ञा को क्लृप्तरा भी कहते हैं । 'क्लृप्तरा तत्र प्रज्ञा' अर्थात् तदवस्था में सत्यस्वरूप का ज्ञान हो जाने के कारण सै ज्ञान को क्लृप्तरा कहते हैं— अर्थात् 'क्लृप्तं सत्यं विमर्शं इति क्लृप्तरा' इस प्रकार असंप्रज्ञात योग की प्राप्ति के उपर्युक्त उपायशास्त्र में प्रतिपादित है, जिनका योगी को अनुष्ठान करना चाहिये । इस प्रकार असंप्रज्ञात योग के उपर्युक्त दो प्रकार ही हैं और यही चित्तवृत्ति निरोध का चरम फल है ।

### समापत्ति

इस प्रकार विभिन्न परिकर्मादि के द्वारा स्थिति को प्राप्त चित्त का स्वरूप और विषयादि भिन्न हो जाते हैं और सै साधक को चित्तस्थैर्य का अभ्यास हो जाने पर समापत्ति की प्राप्ति होती है । समापत्ति का अर्थ है—'समापत्तिः सम्यगालम्बनाकारत्वापत्तिः प्रत्यक्षबुद्धिरित्यर्थः' अर्थात् आलम्बन के आकार को सम्यक् प्रकार से प्राप्त कर लेना ही समापत्ति है । सूक्तार १।४१ सूत्र में स्तादृश लक्षण करते हैं—'क्षीणबुद्धेरभिजातस्येवमणे गृहीतु- हणग्राह्येषु तत्स्थितर्जुनता समापत्तिः' अर्थात् जिस साधक के चित्त की (राजस और तामस) बुद्धियां क्षीण हो गई हैं, सै साधक के चित्त की गृहीता गृहण

१ योगसूत्र १।४८, पृ० २४७

२ योगवार्त्तिक , पृ० १०८

या ग्राह्य विषयों में स्थिति होती है तथा चित् पूर्णरूपेण उन विषयों के आकार का हो जाता है चित् की वह अवस्था समापत्ति कही जाती है अर्थात् अर्थात् जिस प्रकार अम्लान्त मणि अत्यन्त स्वच्छ और निर्मल होता है और जिस किसी भी पदार्थ के सन्निकर्ष को प्राप्त होता है । उसी विषय के आकार को पूर्णरूपेण प्राप्त कर लेता है उसी मणि के समान जिस साधक का चित् राजस तथा तामस वृत्तियों के सम्यग्रूपेण निरुद्ध हो जाने के कारण अत्यन्त निर्मल हो गया है, ऐसे चित् का ज्येष्ठ पदार्थ में पूर्णरूपेण उपरक्त होना या तदाकाराकारित होना ही समापत्ति है । इस प्रकार इससूत्र ४ से तो ऐसा प्रतीत होता है कि गृहीतुविषयक, गृहणविषयक और ग्राह्यविषयक ये त्रिविध विषय होने से त्रिविध समापत्तियाँ होती हैं, परन्तु आचार्यों ने मुख्यतः विवर्त और विचार रूप अथवा सविवर्त, निर्विवर्त, सविचारा और निर्विचारा से चतुर्विध समापत्तियाँ स्वीकार की हैं । इनमें प्रथम दो ब स्थूलविषयक और अन्त की दोनों सूक्ष्मविषयक हैं । अब प्रश्न यह है कि उपर्युक्त चतुर्विध समापत्ति स्थूल और सूक्ष्म विषयों को विषय बनाने के कारण ग्राह्य विषयक ही कही जायगी, अतः गृहीता और गृहण विषयक समापत्तियाँ कौन सी हैं । अधिकतर आचार्यों ने ये ही चार प्रकार स्वीकार किये हैं और इनमें से सूक्ष्मविषयक सविचारा में ही गृहीता और गृहण को भी स्वीकार किया है, क्योंकि ये भी सूक्ष्म विषय ही हैं । जिस प्रकार, अक्षर का कार्य तन्मात्रांश सूक्ष्म है उसी प्रकार इन्द्रियाँ भी अक्षर का कार्य होने से सूक्ष्म अतः सविचारा समापत्ति का ही विषय है । उसी प्रकार गृहीता पुरुष भी । भाष्यकार से भिन्न वाचस्पति ने अष्टविध समापत्तियाँ स्वीकार की हैं । उपर्युक्त ग्राह्यविषयक चार गृहणविषयक दो (सविचारा और निर्विचारा) और गृहीतुविषयक भी दो । इस प्रकार आठ समापत्तियाँ हैं ।

१ तेन ग्राह्ये चक्षुः समापत्तौ गृहीतुगृहणयोरथ चक्षुः स्व इत्यष्टौ सिद्धा भवन्तीति -- सूत्र १।४६, पृ० १२३

वाचस्पति मिश्र के उपर्युक्त मत का सण्डन करते हुए  
विज्ञानभित्ता ने ५ ही समापत्ति स्वीकार की है । उनके अनुसार ग्राह्य और  
ग्रहणविषयक कृतुर्विष और गृहीतुविषयक एक इस प्रकार ५ प्रकार की  
समापत्तियाँ हैं<sup>१</sup> । परन्तु वस्तुतः यह मत भी उपर्युक्त नहीं, क्योंकि सवितर्का  
आदि चारों में ही गृहीतुविषयक समापत्ति का भी अन्तर्भाव हो जाता है ।  
अतः उनका पुनर्ग्रहण व्यर्थ ही है ।

#### (क) सवितर्का समापत्ति

जहाँ तक समापत्तियों के स्वरूप का प्रश्न है अधिक  
कहने की कोई विशेष आवश्यकता नहीं । सूत्रकार ने पृथक्-पृथक् सूत्रों में इनका  
लक्षण किया है । 'तत्र शब्दार्थज्ञानविकल्पैः संकीर्णं सवितर्का समापत्तिः'<sup>२</sup>  
अर्थात् जब शब्द, अर्थ, (शब्द का वाच्य विषय या पदार्थ) और उस शब्दार्थ से  
उत्पन्न ज्ञान इन तीनों प्रकार के विकल्प जब मिश्रित होकर अर्थात् अमेद रूप  
से साधक के चित्त में उपस्थित हो अर्थात् जब विषय, ज्ञान और पदार्थ के  
वाचक शब्द में भेद होने पर कोई भेद प्रतीत न हो रहा हो उसे सवितर्का  
समापत्ति कहते हैं । इस अवस्था में ये तीनों अमेद रूप से चित्त में मासित  
होते रहते हैं जैसे यदि गो शब्द का उच्चारण किया जाय यह हुआ शब्द,  
उस शब्द का वाच्य जिस पदार्थ या सास्मादियुक्त वस्तु का प्रत्यक्ष हो रहा  
है यह उस शब्द का अर्थ हुआ । साथ ही उस प्रस्तुत पदार्थ के आकार की जो  
साधक की चित्पिचि हुई, अतः उसकी बुद्धि जब गो के आकार में परिणत हो  
गई वह ज्ञान हुआ । इस प्रकार जब 'अर्थ गौरिति' कहा जाय उस समय उसमें

१ तस्मादवान्तरमेवेन पञ्च समापत्तयः — ग्राह्यग्रहणयोः स्थूलसूक्ष्मेवेन सवितर्काया  
श्चत्वारः, पञ्चमी च गृहीतुष्विति ।, पृ० १२४ ।

२ योगसूत्र १।४२, पृ० २५९

‘नौ’ शब्द नौ अर्थ, और नौवर्थविषयक ज्ञान इन तीनों का अमेदात्मक ज्ञान हो रहा है उस अमेद में ही जब चित्त समाहित होकर अभिन्नगवाहाराकारित हो जाता है, उसे सवितर्का समापत्ति कहते हैं । इनमें वस्तुतः शब्द, अर्थ और ज्ञान भिन्न हैं, परन्तु उसमें मिथ्यारूप से अमेद बुद्धि होती है । अब प्रश्न यह है कि वस्तुतः सवितर्का के विषय कौन पदार्थ हो सकते हैं । सूत्रकार ने तो सूत्र में ऐसा कोई उल्लेख न किया और भाष्यकार ने इस पर कोई प्रकाश न डाला परन्तु सूत्र १।४६ के भाष्य में भाष्यकार लिखते हैं— तत्र स्थूले<sup>१</sup> सवितर्का निर्वितर्का, सूक्ष्मे<sup>२</sup> सविचारा निर्विचारा इति... । भाष्यकार की इस पंक्ति से प्रतीत होता है कि सवितर्का समापत्ति का विषय स्थूल पदार्थ ही हैं सूक्ष्म नहीं । इसके अतिरिक्त सूत्रकार ने भी सविचारा निर्विचारा समापत्तियों का व स्वरूप निर्धारण करते हुए ‘स्तथैव सविचारा निर्विचारा च सूक्ष्मविषया व्याख्याता’ सवितर्कादि से इनकी यही विशेषता है । यदि ये भी सूक्ष्मविषयक होती तो उनके लक्षण सूत्रों में भी सूक्ष्मविषय पद का प्रयोग होता । योगवार्तिक में आचार्य विज्ञानभिक्षु ने भी ऐसा ही लिखा है ।<sup>३</sup> अतः यह स्पष्ट है कि इस समापत्ति का विषय स्थूल पदार्थ या पञ्चमूलात्मक समी पदार्थ हैं । इस प्रकार इन्द्रियगोचर इन द्विविध पदार्थों का उनके शब्द और शब्दजन्य ज्ञान की अमेदरूपेण चित्त में उपस्थिति ही सवितर्का समापत्ति है ।

#### (ख) निर्वितर्का समापत्ति

सवितर्का के समान निर्वितर्का भी स्थूलपदार्थों को ही विषय बनाती है, परन्तु इस अवस्था में चित्त को यथार्थस्वरूप का ज्ञान होता है । सवितर्का में विकल्पात्मक या मिथ्याज्ञान । इसका लक्षण करते हुए सूत्रकार कहते हैं—‘स्मृतिपरिशुद्धो स्वरूपश्चैवार्थमात्रनिर्मासा निर्वितर्का’<sup>४</sup>

१ योगभाष्य १।४६, पृ० २४१

२ ‘स्तैन पूर्वस्याः स्थूलविषयत्वं प्रतिपादितं भवति’ —योगसूत्र १।४४, पृ० २४  
मौजबुद्धि, पृ० २७

३ ‘तदेव स्थूलविषये सूक्ष्मेन समापत्तिर्द्विधा विभागं कृत्वा—स्तथा सवितर्कनिर्वितर्कस्याः स्थूलविषयकसमापत्त्या सूक्ष्मविषया पि... । योगसूत्र, १।४४, पृ० १२०

४ योगसूत्र १।४३, पृ० २२०

अर्थात् जब शब्द, अर्थ और ज्ञान के विकल्प समाप्त हो जायं साथ ही स्मृति, वागम और अनुमानादि प्रमावों से उत्पन्न विकल्प भी पूर्णरूपेण निवृत्त हो जायं अतः तथा ग्राह्य विषय अपने स्थूल स्वल्प से जब चित्तवृत्ति में स मासित हो, अर्थात् जब चित्तवृत्ति अपने ज्ञान स्वल्प को पूर्णतया त्यागकर पदार्थ के स्थूल रूप के आकार को प्राप्त कर लेती है तब उसे निर्विकल्पा समापत्ति कहते हैं । सूत्र में प्रयुक्त स्मृति शब्द का अर्थ भाष्यकार और अन्य वृत्तिकारों ने 'शब्दसंकेतश्रुता-नुमानविकल्पस्मृतिपरिहृदो' इस प्रकार किया है । अर्थात् शब्दसंकेत या शब्दार्थ-ज्ञान' श्रुत--वागम और अनुमान ज्ञान रूप विविध विकल्पात्मक या अध्यास या मिथ्यात्मक स्मृतियों के निवृत्त हो जाने पर जब चित्त विषयेकगोचर और विषय या ध्येय के भी स्थूलरूपेणगोचर हो जाता है अर्थात् वह वृत्त्यात्मक या ज्ञानात्मक रूप को भी मूल सा जाता है चित्त की ऐसी अवस्था को निर्विकल्पा समापत्ति कहते हैं । इस प्रकार सवितर्का ने तौ शब्द, शब्दार्थ और तज्जन्य ज्ञान इनका मिश्रित - रूपेण मान होता है और वह विकल्पात्मक है, परन्तु निर्विकल्पा में शब्दार्थ या ध्येयमात्र का ही ज्ञान होता है । अन्य ग्रहणादि का नहीं । अतः यह समापत्ति संकीर्णता से रहित है । अतः इस समापत्ति के यथार्थविषयक होने से जाचार्यों ने पर प्रत्यक्षा भी कहा है ।

#### (ग) सविचारा और निर्विचारा समापत्ति

अतः सविचारा और निर्विचारा समापत्तियों का प्रसंग है । इन दोनों का लक्षण एक ही सूत्र में किया गया है--'सर्वत्र सविचारा निर्विचारा च सुक्ष्मविषया व्याख्याता' इसी से सुक्ष्म विषयक सविचारा, और निर्विचारा समापत्तियाँ भी स्पष्ट हो गईं । सूत्र में प्रयुक्त स्तया पद से इसके पूर्व के समापत्ति सूत्र (निर्विकल्पा समापत्ति) का ग्रहण किया

गया है अर्थात् जिस प्रकार सवितर्का और निर्वितर्का समापत्तियां होती हैं उसी प्रकार सविचारा और निर्विचारा भी । मिन्नता केवल इस बात की है कि प्रथम दो स्थूलविषयक और अन्तिम दो सूक्ष्मविषयक । अब प्रश्न उठता है कि सूक्ष्म विषय कौन हैं— इनका स्पष्टीकरण सूत्रकार ने 'सूक्ष्मविषयत्वं चाऽलिंगपर्यवसानम्' इस सूत्र से किया है, अर्थात् अस्थूलभूतों (पृथ्वी, अप, तैजादि) के सूक्ष्म रूप तन्मात्राओं से लेकर अव्यक्त या लिंग पर्यन्त अर्थात् अहंकार स्कादशैन्द्रियां महत्, और अव्यक्त प्रधान में सभी सूक्ष्म विषय कहे जाते हैं । इस प्रकार सविचारा और निर्विचारा दोनों ही समापत्तियां सूक्ष्मविषयक होती हैं, अर्थात् ये दोनों ग्राह्य, ग्रहण और ग्रहीता तीनों को अपना विषय बनाती है, क्योंकि तन्मात्राएं ग्रहण इन्द्रियां और ग्रहीता अहंकार या अस्मिता ये सभी सूक्ष्म विषय हैं । अव्यक्त यद्यपि सूक्ष्मविषयक होती है, परन्तु उसमें समापत्ति नहीं होती । समापत्ति तो उसी विषय में होती है, जो व्यक्त हों अव्यक्त में समापत्ति मानने पर तो वह भी व्यक्त हो जाया । अतः यह समापत्ति का विषय नहीं है ।

अब प्रश्न यह है कि जब सविचारा और निर्विचारा दोनों ही समापत्तियां सूक्ष्मविषयक हैं, उनमें अन्तर क्या है ? भाष्यकार कहते हैं—<sup>१</sup> 'तत्र भूतसूक्ष्मेष्वभिव्यक्तधर्मैर्बुद्ध्यैः देशकालनिमित्तानुमेषावच्छिन्नैः समापत्तिः स सविचारा इत्युच्यते ।'<sup>२</sup>

अर्थात् देश, (स्थान), काल और निमित्त (कारणों) से युक्त सूक्ष्म विषयों या भूतों के सूक्ष्म रूपों (अहंकार, इन्द्रियादि) में जब

१ योगसूत्र १।४५, पृ० २३७

२ योगभाष्य, पृ० २३३

चिन्त समापन्न होता है । तब सविचारा समापत्ति होती है । इस प्रकार सविचारा समापत्ति काल में भुतसूक्ष्म का तत्कालिक रूप अपने कारणादि सहित चित्तवृत्ति में भासित होता रहता है, परन्तु निर्विचारा समापत्ति में भुतसूक्ष्म के वैशालादि का ज्ञान नहीं होता । जैसा कि भाष्यकार कहते हैं — 'या पुनः सर्वथा सर्वतः शान्तौदिताव्यपदेश्यधर्मानवच्छिन्नेषु सर्वधर्मानुपातिषु सर्वधर्मात्मकेषु समापत्तिः सा निर्विचारा इति उच्यते' अर्थात् निर्विचारा समापत्ति काल में सविचारा समापत्ति के समान चिन्त सूक्ष्मविषयों के भुत, वर्तमान, भविष्यादि काल के धर्मों से संकीर्ण नहीं होता । भुतसूक्ष्म में सभी धर्मों का वाक्य रूपसे युक्त होने की योग्यता बीज या कारण रूप से विद्यमान रहती है । अतः निर्विचारा समापत्ति का विषय अपने शुद्ध रूप में चित्तवृत्ति में भासित होता है । इस प्रकार ये चारही समापत्तियाँ हैं । योगसूत्रकार ने इन्हें सबीज समाधि कहा है — 'ता स्व सबीजः समाधिः' ता से यहां पूर्वप्रतिपादित चतुर्विध समापत्तियों का ही परामर्श होता है । इन्हें समाधि क्यों कहा गया? समापत्ति और समाधि एक ही हैं । वस्तुतः समाधि साधक को होती है, परन्तु समापत्ति चित्त को । यदि समाधि और समापत्ति समान हो तो निर्विज समाधि भी समापत्ति हो सकती है, परन्तु ऐसा नहीं सबीज समाधि काल में ही चतुर्विध समापत्तियों का अन्तर्भाव हो जाता है । इससे प्रतीत होता है कि संप्रज्ञात समाधिकाल में समापत्ति हो सकती है । अब प्रश्न यह है कि संप्रज्ञात समाधि तो चार प्रकार की हैं—वितर्क, विचार, आनन्द, और अस्मिता । वितर्कानुगत संप्रज्ञातसमाधिकाल में सवितर्क और निर्वितर्क, स्थूलाह्यविषय



समापत्तियां होती हैं । आनन्दानुगत समाधि काल में गृहीतविषयक सविचारा और निर्विचारा । इस प्रकार सम्पूर्ण संप्रज्ञात समाधि काल में इन चार समापत्तियों का इन्हीं चार में अन्तर्भाव हो जाता है । अतः ये चार ही समापत्तियां अधिक मान्य हैं ।

इस प्रकार इस शोध प्रबन्ध के पंचमाध्याय में प्रतिपादित विविध उपायों के द्वारा चित्त की वृत्तियों का उपशम हो जाने पर चित्त के समाध्यादि परिणाम होते हैं और साथही चित्त की विवेकज्ञान प्राप्त होता है और तत्पश्चात् ही ये विविध समाधियां होती हैं ।

बुद्धिनिरोध के अन्य फल

उपर्युक्त समाध्यादि के अतिरिक्त बुद्धिनिरोध के कुछ अन्य फल भी हैं, जिन्हें विमुक्ति इस संज्ञा से कहा गया है । ये विमुक्तियां साधारण चित्त का धर्म नहीं । साधारण चित्त चंचल होने के कारण किसी भी विषय पर स्थिर नहीं हो सकता और स्थैर्य के अभाव में विमुक्तियों का प्रश्न ही नहीं उठता । अतः ये परिष्कृत या योगापन्न चित्त का धर्म है । योगापन्न से अभिप्राय निरुध्यमान चित्त से है, अर्थात् जिस चित्त की चंचलता या विक्षिप्तता का विविध उपायों या परिक्रमादि से निरोध हो चुका हो । अतः ऐसा चित्त किसी भी विषय पर स्थिर किया जा सकता है । विमुक्तियों को ही सिद्धि भी कहते हैं । अतः वस्तुतः ये सिद्धियां भी चित्तबुद्धिनिरोध के परिणाम या फल ही हैं, परन्तु मोक्षप्राप्ति में सहायक न होने से कृष्ण बुद्धिनिरोध का मुख्यफल न होने से ही इनका इस अध्याय में उल्लेख नहीं किया गया । ये सिद्धियां मुमुक्षु साधकों के लिए विघ्न या बाधक हैं, परन्तु व्युत्थान की अपेक्षा ये स्थायी हैं अतः इन्हें सिद्धि कहा गया है, परन्तु समाधि



वादि में ये विघ्न रूप हैं, क्योंकि ये विभिन्न आलम्बन वाली होने से समाहित चित्त वाले योगी व्यक्ति को इन विषयों की ओर प्रवृत्त करती हुई विक्षिप्त करती हैं । अतः स्थावृता की विरोधी होने से समाधि में वन्तराय रूप हैं । अतः व्युत्थान की अपेक्षा इन्हें सिद्धि संज्ञा दी गई है । मोक्षप्राप्ति में सहायक न होने से इनका यहां निरूपण उतना आवश्यक है नहीं है । अतः इनका उपसंहार में संक्षिप्त विचार किया जायगा ।

-0-

---

१ ते समाधावुपसर्गा व्युत्थाने सिद्धयः

--योगसूत्र ३।३७, पु० ६६५

उपसंहार

- (१) योगापन्न चित्त की विभूतियां
- (२) केवल्य

## उपसंहार

### (१) योगापन्न चित्त की विभूतियां

सिद्धियां या विभूतियां मुख्यतः निरुध्यमान चित्त की हैं । सिद्धियां चित्तवृत्तिनिरोध का फल हैं, परन्तु इनका क्या स्वरूप है, या सिद्धियां किसे कहते हैं, यह जानना अनिवार्य है । 'कायचित्तेन्द्रियाणाममीष्ट उत्कर्षः सिद्धिः' अर्थात् काय या शरीर, चित्त और इन्द्रियों के अमीष्ट या उपयुक्त पर्याप्त उत्कर्ष की सिद्धि कहते हैं । योगवासिष्ठ में सिद्धि को समझाते हुए कहा गया है -- 'ऐसी शक्तियों को प्राप्त कर लेने को, जो कि साधारणतः से लोगों को प्राप्त नहीं है, उसे सिद्धि कहते हैं' । परन्तु सांख्ययोगाचार्यों ने इसका कोई उदाहरण नहीं किया । हां, जयमंगलाकार ने सिद्धि को 'सिद्धिर्ज्ञान-प्राप्तिः तस्याः मेधाः उपायमेदात्' इस प्रकार ज्ञान की प्राप्ति कहा है । अतः सिद्धियां भी चित्त की स्थितिविशेष हैं ।

जहां तक सिद्धियों की संख्या या प्रकारों का प्रश्न है, सिद्धियां जैक हैं । योगसूत्रों का तृतीय पाद विविध सिद्धियों का निरूपण करता है । इसी आधार पर इस पाद का विभूतिपाद नाम भी पड़ा । परन्तु सूत्रकार पतंजलि ने सिद्धि के मुख्य पांच प्रकार स्वीकार किए हैं-- 'जन्मोषधिमन्त्र-तपः समाधिजाः सिद्धयः' अर्थात् जन्मजा, ओषधिजा, मंत्रजा, तपोन्य और १ 'योगवासिष्ठ और उसके सिद्धान्त', पृ० २६२

२ जयमंगला , पृ० ५४

३ योगसूत्र ४।१, पृ० ७४२

समाधिया ये पांच प्रकार की विधियां होती हैं । सुक्रार ने इनकी नाममात्रेण उद्देश किया है । इनका उदाण करने की उन्होंने कोई आवश्यकता न समझी । परन्तु माध्य एवं बुद्धियों में इन सभी का पृथक् उदाण हुआ है । प्रथम है जन्मजा सिद्धि । आचार्य व्यास ने जन्मजा सिद्धि के विषय में लिखा है-- 'देहान्तरिता जन्मजा सिद्धिः' देहान्तर में होने वाला अर्थात् अन्य शरीर में जो भी सिद्धि जन्म लेने के साथ ही प्राप्त होती है, उसे ही जन्मजा सिद्धि कहते हैं । वेदों— पण्डितों के जाकाशादि में उद्भूत का सामर्थ्य उन्हें पक्षी रूप जन्म लेने के साथ ही प्राप्त ही जाता है, इसी प्रकार कपिलादि ऋषि मुनियों की पूर्वजन्मों के संस्कार-कर्म मानव जन्म में दिव्य ज्ञान प्राप्त हुआ है । इसी प्रकार जीवविषय सिद्धि भी । 'जीवविधिरासुरभवेज्ज रसायनेनेत्येवमादिः' अर्थात् असुरों के भवन में कमनाय असुरकन्याओं के द्वारा रसायन प्राप्त होने पर जब मनुष्य उस रसायन के प्रभाव-वाचक है शरीररक्त के समान बना लेता है । जैसे ही रसायन रूप जीवविधि से उत्पन्न होने के कारण जीवविषय सिद्धि कहते हैं । अब प्रश्न यह है कि क्या केवल असुर भवनों में ही रसायन का सेवन सम्भव है । इस शंका का समाधान करते हुए विज्ञानभिक्षु कहते हैं-- 'असुरभवेज्जिति प्रायिकाभिप्राये-जीवतम् अज्ञाप्यजीवविधिः सुवर्णादिसिद्धीनां भाषात्' इस प्रकार असुर भवनों में यह सिद्धि प्राप्त होती है । अतः इसी का माध्यकार ने कर्म किया, परन्तु जन्म में कदापि पद के प्रयोग से यह स्पष्ट है कि अन्य स्थलों पर भी यह सिद्धि सम्भव है अर्थात् इस लोक या पृथ्वी में भी पारा जादि जीवविधियों से जो सामर्थ्यविशेष प्राप्त होता है, उसे जीवविषय सिद्धि कहते हैं, वेदों—वाण्डव्य मुनि रसायन के उपयोग से विन्ध्यबाही हो गए ।

जब मन्त्रादि के जप करने से मनुष्य को आकाश गमनादि की सामर्थ्य प्राप्त होती है, उसे ही मन्त्र सिद्धि कहते हैं, जैसे दशरथादि को प्राप्त सिद्धियां । तप के अनुष्ठान से जो संकल्पसिद्धि या संकल्पमात्र से कामनानुसार इच्छित स्थान पर गमन की सिद्धि प्राप्त होती है, उस सिद्धि को तपोजन्य सिद्धि कहते हैं । जैसे-- विश्वामित्र को प्राप्त विविध सिद्धियां । अन्तिम और पंचम ही समाधिज सिद्धि है । समाधि का अनुष्ठान करने से जो सिद्धि प्राप्त होती है, अर्थात् चित्त को जो सामर्थ्यविशेष प्राप्त होता है उसे ही समाधिज सिद्धि कहते हैं । समाधिज सिद्धियां अनेक प्रकार की होती हैं, जिनका उल्लेख पातंजलदर्शन के तृतीयपाद में किया गया है । वस्तुतः ये सभी सिद्धियां मोक्षप्राप्ति में अन्तराय है, यह पूर्व अध्याय में ही स्पष्ट किया जा चुका है, परन्तु विज्ञानमिद्ध ने समाधिज सिद्धियों को मोक्षोपयोगी बताया है। उनके अनुसार ये सिद्धियां साधक को छोटे योगमार्ग पर और अधिक आरुढ़ करती हैं अर्थात् समाधिज ऐश्वर्य से युक्त चित्त समाधिसंस्कृतहोकर आत्मसाक्षात्कार द्वारा साक्षात् मोक्ष का हेतु बनता है<sup>१</sup> । परन्तु यह उपयुक्त नहीं प्रतीत होता, क्योंकि समाधिज सिद्धियां भी विभिन्न आलम्बनों पर समाधि करने से ही प्राप्त होती है । अतः ये सिद्धियां भी समाहित चित्त वाले साधक को विभिन्न विषयों की ओर प्रवृत्त करती हैं ।

सांख्याचार्यों ने योगदर्शनिकों से भिन्न सिद्धियों को आठ प्रकार की ही बताया है । सांख्यसूत्रकार ने<sup>२</sup> 'सिद्धिरष्टधा' लिखकर इसे स्पष्ट किया । सांख्यकारिकाओं तत्त्वसमाससूत्रादि में भी सिद्धियों की

१ समाधिसंस्कृतं चित्तमेवात्मसाक्षात्कार द्वारा साक्षात्मोक्षहेतुर्न जन्मादि सिद्धिमिति -- योगसार, पृ० १०५

२ सांख्यसूत्र ५।४०, पृ० १५५

३ तत्त्वसमाससूत्र -- 'अष्टधा सिद्धिः' ४।१७, पृ० २८७

अष्ट संख्या ही बताई गई है । इन अष्ट सिद्धियों की गणना करने की सांख्यसूत्रकार ने अधिक आवश्यकता नहीं समझी, तथापि ऊहादिभिः सिद्धिः<sup>१</sup> सूत्र लिखकर ऊहादि को ही सिद्धि कहा है । ऊहादि के अन्तर्गत किनका अन्तर्भाव है, यह सूत्र की वृत्तियों और कारिकाओं से स्पष्ट है । आचार्य विज्ञानभट्टा ने सांख्यप्रवचन माध्य में प्रस्तुत सूत्र का माध्य करते हुए कारिका ५७ की उद्धृत किया है--

ऊहः शब्दोऽध्ययनं दुःखविधातस्त्रयः सुहृत्प्राप्तिः ।

दानं च सिद्धयोऽष्टौ सिद्धेः पूर्वोऽहोऽकुशस्त्रिविधः ।

अर्थात् ऊह, शब्द अध्ययन, त्रिविध दुःखों के नाश से त्रिविध सिद्धियां, सुहृत्प्राप्ति और दान ये आठ प्रकार की सिद्धियां होती हैं । सभी आचार्यों ने (वाचस्पति, विज्ञानभट्टा) इन आठ सिद्धियों में दुःखों के विधात से होने वाली त्रिविध सिद्धियों को ही मुख्य बताया है । और स्तद्धिमन् पांच सिद्धियां गौण हैं । अतः सर्वप्रथम मुख्यसिद्धियों का उल्लेख आवश्यक है । दुःख तीन ही प्रकार के होते हैं—आध्यात्मिक, आधिभौतिक और आधिदेविक । आध्यात्मिक दुःख के प्रणश या उपशम से होने वाली सिद्धि प्रमोद कहलाती है । जब आध्यात्मिक दुःख का अपनयन या दूर करने वाला ज्ञान उत्पन्न होता है, उसे प्रकर्ष आनन्द देने के कारण उसे ही प्रमोद नामक सिद्धि कहते हैं<sup>२</sup> । इसी प्रकार जब आधिभौतिक दुःख का अपनयन करने वाला ज्ञान होता है, उसे प्रसुदिता नामक सिद्धि कहते हैं और तीसरी अर्थात् आधिदेविक दुःख का नाश करने वाला ज्ञान ही प्रमोदमाना

१ सांख्यसूत्र ३।४४, पृ० १६०

२ येदाध्यात्मिकदुःखस्यापनोदकं ज्ञानं सा चतुर्थी प्रमोदेति,

--तत्त्वयाथार्थदीपन, पृ० २८७

नामक सिद्धि कही जाती है । अतः मुख्यतः ये तीन ही सिद्धियां होती हैं, क्योंकि दुःख का विनाश या प्रशमन के पूर्व किसी भी सिद्धि की प्राप्ति सर्वथा असम्भव है । अतः सर्वप्रथम इन दुःखनाश का उपशम करके इन सिद्धियों की उपलब्धि करना चाहिए ।

ऊह नामक सिद्धि का लक्षण करते हुए तत्त्वकोमुदीकार कहते हैं<sup>१</sup>-- आगम के अविरौधी युक्तियों से अर्थात् शास्त्रोक्त युक्तियों से शास्त्रोक्त विषयों की परीक्षा करना ही तर्क या ऊह है । परीक्षा का अर्थ है संदिग्ध पूर्वपक्ष का निराकरण करके उच्च पक्ष या निश्चित पक्ष का स्थापन । इस ऊह क्ल या तर्क नामक सिद्धि को ही अधिक तारक होने से सांख्यदर्शन में 'तारतारम्' संज्ञा दी गई है । इसे अन्य दार्शनिक मनन भी कहते हैं । 'आत्मा वाऽरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यः मन्तव्यः निविध्यासितव्यश्च' उपनिषद् की इस पंक्ति को स्पष्ट करते हुए किसी आचार्य ने 'मन्तव्यश्चोपपत्तिभिः' ऐसा लिखा है अर्थात् जिसका गुरुमुखादि से श्रवण किया जा चुका है उसका उपपत्तियों क या तर्कों से मनन करना चाहिए । अतः मनन तर्क से ही सम्भव है । इस कारण तर्क या ऊह को मनन कहना उचित ही है ।

ऊह के पश्चात् शब्द का प्रसंग है । शब्द के विषय में सभी का मतव्य है-- शब्द वाचस्पति मिश्र कहते हैं-- शब्दः इति पदं शब्दजनितमर्थ-ज्ञानमुपलब्धयति कार्ये कारणौपचारात् अर्थात् शब्दों से प्राप्त अर्थ का ज्ञान ही शब्द नामक सिद्धि कही जाती है, अर्थात् शब्द से उत्पन्न होने वाला ज्ञान शब्द शब्द का कार्य हुआ, परन्तु कार्य और कारण में अमेद का आरोप करके यहां शब्दजनितज्ञान को भी शब्द ही कहा गया है । इसी सिद्धि को सुतार भी

---

१ 'ऊहस्तर्कः आगमाविरौधिन्यायेनागमार्थपरीक्षणं परीक्षणं च संशयपूर्व-पक्ष निराकरणोच्चपक्षव्यवस्थापनम्', पृ० २०२ ।

कहते हैं । सुसपूर्वक या सरलतया संसार से तारक होने के कारण ही इसे 'सुतार' सिद्धि कहते हैं । अब अध्ययन नामक सिद्धि को स्पष्ट करते हुए वाचस्पति लिखते हैं-- 'विधिवत् गुरुमुखादध्यात्मविद्युद्दानामकारस्वरूपग्रहणमध्ययन' शास्त्रोक्त नियमों क या विधि के अनुसार गुरु व के मुख से अध्यात्मविद्या का पारायण या श्रवण ही अध्ययन नामक सिद्धि कहलाती है । इसकी शास्त्रीय संज्ञा तार है । संसार से तरण करने का हेतु होने से ही इसे तार नामक सिद्धि कहते हैं । अध्ययन का स्तादृश लक्षण ही विज्ञानमिदु ने भी किया है-- 'अध्ययनं च यथा-- शिष्याचार्यमावेन शास्त्राध्ययनाब् ज्ञानमिति' <sup>१</sup> ।

उपर्युक्त त्रिविध सिद्धियों में स्वरूप की दृष्टि से इस प्रकार का पौर्वापर्य नहीं जिस क्रम से इसका प्रतिपादन किया गया है । क्योंकि सर्वप्रथम अध्यात्मविद्या का गुरु के मुख से अध्ययन या पारायण करके तत्पश्चात् ही गुरुमुख से श्रवण या श्रवणजन्य ज्ञान क या शब्द सम्भव है । अतः अध्ययन के बाद व शब्द और उसके बाद ही उस अध्यात्मविद्या का तर्को या उपपत्तियों से मनन होगा । अतः इन सिद्धियों का क्रम इस प्रकार का है-- अध्ययन, शब्द और तब मनन । परन्तु इस स्थल पर उनका निरूपण कथापिद्वी न होकर कारिका-नुसारी है । कारिका में प्रतिपादित यह क्रम कथापिद्वी नहीं है और कारिका के उसी क्रम को यहां अपनाया गया है । क्रियात्मक दृष्टि से इनका विपरीत क्रम ही मान्य है ।

सुदृष्टप्राप्ति जैसा कि शब्द से ही स्पष्ट है-- सुदृष्टजनों से प्राप्त परामर्श को कहते हैं । अर्थात् ऊह द्वारा स्वयं परीक्षित विषयों पर गुरु शिष्य, या सुदृष्टजनों से संवाद करना ही सुदृष्टप्राप्ति है । वाचस्पति



इसको स्पष्ट करते हुए कहते हैं-- स्वतः परीक्षित पदार्थ भी तब तक विश्वास करने योग्य नहीं होता, जब तक कि उसके विषय में गुरु आदि से संवाद न किया जाय । शास्त्रार्थादि होने से रमणीय होने के कारण इस सिद्धि को रम्यक् भी कहते हैं ।

दान शब्द के सामान्यार्थ को छोड़कर आचार्यों ने यहां भिन्न अर्थ किया है । अर्थात् 'देप् शोधने' इस धातु से निष्पन्न दान शब्द का अर्थ भी शोधन अर्थात् विवेकज्ञान की शुद्धि ही लिया है<sup>१</sup> । तत्त्वकौमुदी कीटीका में शिवनारायणशास्त्री ने भी स्तावृश अर्थ किया है<sup>२</sup> । शिष्य के द्वारा बनादि के दान से संतुष्ट गुरु जब प्रसन्न होकर शिष्य को ज्ञान का उपदेश करता है, उसे ही दान संज्ञा से कहा जाता है । इस सिद्धि को सार्वकालिक आनन्द का हेतु होने से सदासुदित भी कहते हैं ।

इनके अतिरिक्त कुछ अन्य सिद्धियां भी योगदर्शनिकों को अभिमत है, जो परिणामों, परिकर्मां आदि पर संयम करने से प्राप्त होती हैं । उन सभी सिद्धियों के मुख्य दो प्रकार हैं -- स्क ज्ञानरूपसिद्धियां और दूसरी क्रियारूप सिद्धियां । अर्थात् कुछ सिद्धियां ऐसी हैं, जो ज्ञान या चित्तवृत्ति रूप है अथवा जिनमें विविध प्रकार के ज्ञान प्राप्त होते हैं, जैसे परिणामों में संयम करने से अतीत और अनागतकाल का ज्ञान, शब्दार्थों में संयम से सभी प्राणियों की वाणी का ज्ञान, प्रत्यय या चित्र में संयम

१ 'दानं च शुद्धिविवेकज्ञानस्य, 'देप् शोधने' इत्यास्माद्धातोर्दानपदव्युत्पत्तिः'

-- तत्त्वकौमुदी, पृ० ३०३।

२ 'यत्र धनस्य दानेन संतुष्टो भूत्वा गुरुज्ञानं ददाति सा सिद्धिः बनादान-कारणकत्वात् दानमिति माय्यते' -- सारबौधिनौ, पृ० ४४७

सै सभी प्राणियों की वाणी का ज्ञान, प्रत्यय या चित्त में संयम करने से परचित्त का ज्ञान इत्यादि । ये सभी सिद्धियां ज्ञानात्मक होने से चित्तचुचि रूप हैं । इनसे भिन्न कुछ सिद्धियां क्रियात्मक हैं, जैसे--'बन्धन कारणशैथिल्या-त्प्रचारसंबन्धनाच्च चित्तस्य परशरीरावेशः' अर्थात् बन्धन के कारणों के शिथिल हो जाने पर और चित्त प्रचार का ज्ञान होने पर स्वचित्त की योगी दूसरे शरीर में प्रविष्ट कर सकता है । अतः योगी में इतनी सामर्थ्य हो जाती है कि वह अपने चित्त को अपने जीवित शरीर से निकाल कर अन्य मृत या जीवित ~~किसी~~ किसी शरीर में प्रवेश कर सकता है और चित्त का परशरीरावेश हो जाने पर इन्द्रियां भी चित्त की अनुगामिनी होने से उस परशरीर में चली जाती है । चित्त के बिना इन्द्रियों का अस्तित्व ही सम्भव नहीं अर्थात् चित्त का परशरीरावेश होने पर इन्द्रियां उसी प्रकार उनका अनुगमन करती है, जिस प्रकार मधुमक्खियां मधुकरराज के उड़ने पर उनका अनुगमन करती है । इसी प्रकार उदानजय से कष्टकादि स्थलों पर सुखपूर्वक गमन की और समानक्य से ऊर्ध्वगमन की सामर्थ्य से युक्त जठराग्नि प्रज्ज्वलित होती है । ये सिद्धियां क्रियात्मक होने से संयमजन्य क्रियारूप सिद्धियां कहलाती हैं ।

इन सभी के अतिरिक्त कुछ अणिमादि सिद्धियां भी सांख्य योगियों को मान्य हैं साथ ही पुराणों महामारतादि में भी सिद्धियों के प्रसंग में उनका उल्लेख हुआ है<sup>२</sup> । ये सिद्धियां संख्या में आठ हैं--अणिमा,

१ योगसूत्र ३।३८, पृ० ६६६

२ स्तान्गुणान्निराकृत्य यस्ततो योगिनस्तथा

सिद्धयोऽष्टौ प्रवर्तते योगसंसिद्धिकारकाः ।

अणिमा लघिमा च महिमा प्राप्तिरेव च । प्राकाम्यं च तथेशित्वं बशित्वं च तथापरे ।

यत्र कामावसायित्वं माहेश्वरप्रस्थिता ।, - स्कान्द माहेश्वरखण्ड, अध्याय ५५, पृ० ११६

लघिमा, महिमा, प्राप्ति, प्राकाम्य, वशित्व, ईशितृत्व और कामावसायित्व ।  
 अणिमा अणुभाव को कहते हैं, अतः इस सिद्धि को प्राप्त करने पर योगी  
 अणु-- अत्यन्त छोटा या सूक्ष्म रूप आकार वाला-- परिमाण वाला हो जाता  
 है । लघिमा लघुभाव को कहते हैं-- अतः लघिमा की प्राप्ति होने पर योगी  
 लघु-- इत्का-- हो जाता है । महिमा महानभाव का नाम है इस सिद्धि के  
 प्राप्त होने पर योगी महान रूप को धारण कर सकता है । प्राप्ति नामक  
 सिद्धि को स्पष्ट करते हुए भाष्यकार कहते हैं-- 'प्राप्तिरङ्गुल्यग्रेष्वपि  
 स्पृशति चन्द्रमसम्' प्राप्ति सिद्धि को प्राप्त होने पर योगी अपनी अंगुली की  
 नोक या अग्रभाग से ही चन्द्रमा को स्पर्श कर सकता है । ये चार प्रकार की  
 सिद्धियां भूतों के स्थूल रूप में संयम करने से प्राप्त होती हैं । प्राकाम्य इच्छा  
 के अनभिधात को कहते हैं--अर्थात् प्राकाम्य सिद्धि प्राप्त होने पर योगी अपनी  
 इच्छाओं की पूर्ति कर सकता है, जैसे जल में स्नान करता है, उसी प्रकार  
 पृथिवी में घुसकर पुनः पुनः बाहर निकल जाता है । योगियों को मान्य  
 भूतों के द्वितीय रूप में अर्थात् स्वरूप में संयम करने से प्राकाम्य नामक सिद्धि  
 प्राप्त होती है । वशित्व सिद्धि प्राप्त होने पर योगी को भूत और  
 मोक्षिकादि पदार्थों में वश होने जाता है अर्थात् ये पदार्थ योगी के अधीन हो  
 जाते हैं, परन्तु वह स्वतः किसी के अधीन नहीं होता । ईशितृत्व वस्तुतः  
 ईश्वरत्व को कहते हैं । अतः ईश्वर के समान होता हुआ प्रकृति को वश में करके  
 सभी पदार्थों की उत्पत्ति, स्थिति आदि कर सकता है । इसी को तत्त्वकोमुदीकार  
 ने ईशित्व कहा है । अन्तिम है कामावसायित्व । इसका उल्लेख करते हुए  
 भाष्यकार कहते हैं-- जिसका योगी का संकल्प हो ठीक उसी प्रकार का भूतों

१ व्यासभाष्य, पृ० ६६५

२ यत्र कामावसायित्वं सत्यसंकल्पता यथा संकल्पस्तथा भूतप्रकृतीनामवस्थानम्

--योगभाष्य, पृ० ६६७

का स्वभाव हो जाना ही सत्यसंकल्पता है, इसी को कामावसायित्व भी कहते हैं । मूर्तों के अर्थवत्त्व रूप पर संयम करने से यह सिद्धि प्राप्त होती है । तत्त्वकोमुदी में वाचस्पति ने एक अन्य गौरिमा नामक सिद्धि भी व स्वीकार की है, परन्तु इनकी जाठ संस्था मानना ही अधिक उपयुक्त है । इस प्रकार ये जाठ अणिमादि सिद्धियां हैं ।

इन सभी से भिन्न कुछ अन्य सिद्धियां भी हैं जो यम, नियमादि पर संयम करने से प्राप्त होती हैं, जिनका उल्लेख आचार्य पतंजलि ने द्वितीय पाद में ही किया है । बहिर्सादि यमों का अनुष्ठान करने से अर्थात् योगी की इन यमों में स्थिति हो जाने पर उस योगी को विभिन्न सिद्धियां प्राप्त होती हैं-- जैसे अन्य प्राणियों से वैर का त्याग, सभी रत्नों की प्राप्ति, सभी प्रकार की शक्ति या सामर्थ्य से युक्त होना, सुत, मावि आदि जन्मों का साक्षात्कार आदि । इसी प्रकार विभिन्न नियमों एवं वासनादि के अनुष्ठान से भी विविध सिद्धियां प्राप्त होती हैं । इस प्रकार संक्षेप में ये मुख्य सिद्धियां हैं, इनसे भिन्न अन्य सिद्धियां भी हैं, जिनका उल्लेख यहां आवश्यक नहीं है ।

केवल्य

पुरुष के द्विविध पुरुषार्थ हैं--भोग और मोक्ष । पुरुष के भोग का सम्पादन तो अविद्याकृत होने पर ही अर्थात् प्रकृति के संयोग से ही होता है, क्योंकि प्रकृति ही पुरुष के भोग को प्रस्तुत करती है । अज्ञान के कारण पुरुष स्वयं को प्रकृति के द्वारा प्रस्तुत किए गए विविध भोगों का भोक्ता समझ लेता है, परन्तु यथार्थतः पुरुष सर्वथा निर्गुण, अमरिणामी, और इन सभी सांसारिक विषयों से सर्वथा असंस्पृष्ट है, अतः वह कर्षा, भोक्तादि भी नहीं है । अज्ञान के कारण ही ये सब धर्म उसमें आरोपित हैं । अतः पुरुष की अज्ञानावस्था में ही भोग रूप प्रयोजन की सिद्धि होती है ।

त्रिविध दुःखों की आत्यन्तिक और ऐकान्तिक निवृत्ति को या पुरुष की आत्यन्तिक स्वस्मावस्थिति को मोक्षा कहते हैं । आत्यन्तिक से अभिप्राय दुःख के पूर्णरूपेण दाह से है । अर्थात् दुःखों के स्थूल और सूक्ष्म इन द्विविध रूपों में न रहना ही केवल्य है । दुःख की निवृत्ति को विज्ञानभिक्षा ने चित्त की निवृत्ति कहा है—'अतो यावच्चित्तस्य तावदेवानागतदुःखस्य चातुमीयते तन्निवृत्तिश्च पुरुषार्थ इति'<sup>१</sup> । यह कहना उचित है क्योंकि जब तक चित्त की स्थिति है, तब तक दुःख की सम्भावना बनी ही रहती है । अतः दूसरे शब्दों में चित्त की निवृत्ति को ही मोक्षा कहा जा सकता है । सांख्ययोग सभी दार्शनिक मोक्षा का एक ही स्वरूप स्वीकार करते हैं, वह है पुरुष की सकृत्ता या केवलता ।

जहां तक मोक्षा के स्वरूप का प्रश्न है योगसूत्रकार ने ऋषिषु सूत्रों से इसका उल्लेख किया है-- प्रथम पाद के तृतीय सूत्र 'तदा द्रष्टुः स्वरूपेऽवस्थाने', द्वितीय पाद के 'तदभावात्संयोगाभावो हानं तद् दूशेः केवल्यम्', तृतीय पाद के 'सर्वपुरुषयोः शुद्धिसाम्ये केवल्यम्' और चतुर्थ पाद के अन्तिम सूत्र 'पुरुषार्थान्यायां गुणानां प्रतिप्रसवः केवल्यं स्वरूपप्रतिष्ठा वा चिकित्सतेरिति' में मुख्य रूप से इसका प्रतिपादन हुआ । इनमें प्रथम सूत्र में केवल्य और इसकी प्राप्ति के साधनभूत योग के सम्बन्ध का और साथ ही केवल्य के स्वरूप का भी उल्लेख हुआ है । 'तदा द्रष्टुः स्वरूपेऽवस्थाने' का अर्थ है, इसमें अथवा चित्तुपनिरोध रूप योग के होने पर द्रष्टा का स्वरूप से ही

१ सांख्य प्रवचनभाष्य, पृ० ७

२ तस्माच्च संयोगाद्भुत्पथमानस्य प्राकृतदुःखस्य पुरुषे यः प्रतिबिम्बः स स्व दुःखभोगो दुःखसम्बन्धस्तन्निवृत्तिरेव च मोक्षाख्यः पुरुषार्थ इति ।

— सांख्यप्रवचनभाष्य, पृ० ११२

अवस्थान होता है । निरोध रूप योग से तात्पर्य यहां असंप्रज्ञात योग से है--  
 परन्तु असंप्रज्ञात की संस्कारमात्रावस्था होने के कारण उस अवस्था में  
 स्वरूपावस्थिति का कथन उपयुक्त नहीं है । अतः यहां यह स्पष्ट करना  
 आवश्यक है कि असंप्रज्ञात से तात्पर्य यहां उसकी प्रारम्भावस्था से नहीं,  
 वरन् उसकी चरमावस्था अर्थात् निर्बीज समाधिकाल से है । जब साधक के चित्त  
 की वृत्तियों के साथ-साथ उनके संस्कार भी निरुद्ध हो जाते हैं यही पुरुष की  
 चिद्रूपता है । और चिद्रूपता ही पुरुष का स्वरूप है । अतः चिद्रूप होना ही  
 उसकी स्वरूपावस्थिति है । अब प्रश्न यह है कि क्या व्युत्थान काल में पुरुष  
 स्वमिन्न रूप को प्राप्त होता है और असंप्रज्ञातदशा में पुनः स्वरूप से उसकी  
 अवस्थिति होती है । वस्तुतः पुरुष तो अपरिणामी है अतः वह मिन्न  
 मिन्न अवस्थाओं को कैसे प्राप्त होता है, इस शंका के समाधान रूप से माध्यकार  
 कहते हैं--“स्वरूपप्रतिष्ठा तदानीं चित्तिशक्तिर्यथा केवल्ये । व्युत्थानचिचे तु सति  
 तथापि भवन्ती न तथा ।” अर्थात् संप्रज्ञातसमाधिकाल में चित्तस्वरूप में स्थित  
 रहता है, जिस प्रकार केवल्यावस्था में । परन्तु व्युत्थान काल में अपने रूप में  
 स्थित होने पर भी स्वरूप का प्रतीत नहीं होता । इस प्रकार पुरुष की  
 स्थिति दोनों अवस्थाओं में समान ही हैं । वह परिणामी नहीं, अतः मिन्न-  
 मिन्न रूपों को नहीं धारण करता, परन्तु अज्ञानावृत्त होने के कारण बुद्धि के  
 प्रतिबिम्ब से युक्त होने से बुद्धिस्थ ज्ञान का अभिमान करता हुआ बुद्धिवृत्तियों





का बन्ध है और इस अज्ञानारोपित विषयों का हान ही पुरुष की सुविध है । पुरुष के केवल्य से अभिप्राय उसके स्वाकीपन से है और ज्ञान होने पर ही यह सम्भव है । इस प्रकार पुरुष का प्रकृति से अथवा इससे विषयों से पुनः कभी संयोग न होना ही पुरुष का केवल्य है । अतः त्रिविध दुःखों का आत्यन्तिक और ऐकान्तिक विनाश अथवा बुद्धि या गुणों से सन्निधिमात्र का भी न होना ही पुरुष का मोक्ष है<sup>१</sup> । तत्त्व-कौमुदी में भी केवल्य का ऐसा ही स्वरूप वर्णित है<sup>२</sup> । सांख्यसूक्तार का भी अक्षावृक्ष मत है--'द्वयोरेकतरस्य बोधासीन्यमपवर्गः'<sup>३</sup> अर्थात् प्रकृति और पुरुष इन दोनों का अथवा किसी एक का उदासीन रूप से रहना ही अपवर्ग है । अब प्रश्न यह है कि प्रकृति और पुरुष का परस्पर बोधासीन्य कैसे सम्भव है । प्रकृति तो बड़ है अतः उसमें उदासीनता का कथन कुछ उपयुक्त नहीं प्रतीत होता । इसी को दृष्टि में रखकर सूक्तार ने सूत्र में 'एकतरस्य वा' पदों का ग्रहण किया है अर्थात् किसी एक का उदासीन होना ही अपवर्ग है । एकतरस्य से उनका तात्पर्य वस्तुतः पुरुष से है । विज्ञानभिक्षु इस उदासीनता को ही स्वाकित्ता या अपवर्ग कहते हैं--'द्वयोः प्रधानपुरुषयोरे-बोधासीन्यैकाकित्ता परस्परवियोग इति यावत् सोऽपवर्गः । अथवा पुरुषस्यैव केवल्यम्... ।' अतः दोनों के बोधासीन्य का अर्थ है-- प्रकृति

१ पुरुषस्य केवल्यं पुनर्गुणसंयोगरूपमपि भवतीत्यर्थः 'योगवार्तिक, पृ० ३८०

तद्वृद्धेः केवल्यं पुरुषस्यामिश्रीभावः पुनरसंयोगो गुणैरित्यर्थः' -- व्यासभाष्य पृ० ४२४

अथ त्रिविधदुःखात्यन्त निवृत्तिरत्यन्तपुरुषार्थः' -- सांख्यसूत्र १।१, पृ० ७

२ 'प्रधानस्य तं पुरुषं प्रति विनिवृत्तौ 'ऐकान्तिकम्' अवस्थम्भावि 'आत्यन्तिकम्' अविनाशि इत्युभयं 'केवल्ये' दुःखत्रयविगमं प्राप्नोति पुरुषः' ।

--सांख्य तत्त्वकौमुदी, पृ० ३३९

३ सांख्यसूत्र ३।६५, पृ० १६५



का विवेकी पुरुषों के प्रति प्रवृत्त न होना और पुरुष का प्रकृति से असम्बन्ध होना ।

तृतीय पाद के इस सूत्र 'सत्त्वपुरुषयोः शुद्धिसाम्ये कैवल्यम्' से भी कैवल्य का स्वस्व स्पष्ट हो जाता है— सत्त्व बुद्धि और पुरुष इन दोनों की समानरूप से शुद्धि हो जाने पर कैवल्य होता है । अर्थात् विवेकज्ञान होने पर बुद्धि और पुरुष दोनों शुद्धता को प्राप्त होते हैं । अत्यन्त निर्मल बुद्धि पुरुष के भोग को उपस्थित न करके अपने कारण में लीन होती है और पुरुष भी अविद्या के कारण प्राप्त बुद्धि के संयोग को त्यागकर निर्गुण चिन्मात्र रूप से रहता है, यही पुरुष की शुद्धि है । पुरुष की शुद्धता से तात्पर्य पुरुष में उपचरित भोगों के अभाव से है । बुद्धि जब रजतमय मलों से रहित केवल विवेकज्ञान में ही तत्पर दग्धलेखीजवाली होती है, उसे ही बुद्धि की शुद्धता कहते हैं । यद्यपि बुद्धि के त्रिगुणात्मक होने से बुद्धि की शुद्धता का प्रश्न ही नहीं उठता । बुद्धि की शुद्धता को स्पष्ट करते हुए तत्त्वकोमुदीकार ने भी लिखा है पुरुष का राजस तामस वृष्टियों से मलिन बुद्धि से सम्पर्क का अभाव होने पर भी सात्त्विक बुद्धि से थोड़ा सा सम्बन्ध बना ही रहता है, अन्यथा प्रकृति का दर्शन असम्भव है । अर्थात् बुद्धि में सत्त्व का प्राबल्य रहता है । इसी कारण माध्यकार ने

१ 'स्वच्छः' इति रजस्तमोवृत्तिक्लृणया बुद्ध्यासम्बन्धः । सात्त्विकया बुद्ध्या तदाऽप्यस्य मनाक् सम्बन्धोऽस्त्येव , अन्यथेऽम्भूत प्रकृतिदर्शनानुपापचेरिति

-- सांख्यकोमुदी, पृ० ३२६

प्रस्तुत सूत्र का भाष्य करते हुए 'शुद्धिसाम्यमिवापन्नं भवति' ऐसा अर्थ किया है । पुरुष की व्युत्थानकालिक भोगों का अभाव रूप शुद्धि उपपद्यते है । परन्तु बुद्धि की पूर्णतः शुद्धि सम्भव न होने के कारण वह पुरुष के समान शुद्ध नहीं हो सकती, इसीलिए यहां 'इव' पद का ग्रहण किया गया । अत्यन्त शुद्ध हो जाने के कारण पुरुष के समान शुद्ध सी प्रतीत होती है । बुद्धि जीवन्मुक्तिदशा में विवेक का प्राबल्य होने से उस प्रकार के भोगों को प्रस्तुत नहीं करती । इस प्रकार बेराग्यादि की प्राप्ति ही बुद्धि की शुद्धि है । इस शुद्धि के कारण पुरुष के साथ बुद्धि का साम्य कहा गया है । अतः दुःख के भोग का पूर्णरूपेण निवृत्त हो जाना ही मोक्ष का रूप पुरुषार्थ है ।

इन सभी के अतिरिक्त केवल्यपाद के अन्तिम सूत्र 'पुरुषार्थ-  
शून्यानां गुणानां प्रतिप्रसवः केवल्यं स्वस्वप्रतिष्ठा वा चितिशब्देतिरिति' में  
पतञ्जलि ने केवल्य के स्वरूप को पूर्णतया स्पष्ट किया है । इस सूत्र में केवल्य  
का द्विविध दृष्टियों से प्रतिपादन हुआ है— गुणों की दृष्टि से और  
पुरुष की दृष्टि से । गुणों की दृष्टि से मोक्षका तात्पर्य है , गुणों का  
पुनः कर्मों में प्रवृत्त न होना अर्थात् गुणों का कार्यरिम्भण रूप व्यापार का  
न होना । पुरुष के भोग रूप पुरुषार्थ का सम्पादन कर चुकने के कारण  
चरितार्थिकार इन गुणों का सृष्टि से निवृत्त हो जाना अर्थात् इन्द्रियादि  
सभी का स्वस्वकारण में लय होना और अन्ततोगत्वा गुणों का भी विलीन

१ बुद्धिधर्मत्वात्पुरुषस्य उपचरितमात्रस्य प्रत्ययविशेषास्यमौनस्याभावः  
पुरुषस्य तु बुद्धिः, बुद्धेरपि जीवन्मुक्तदशायां विवेकित्वेन तादृशी  
भोगो नास्तीति शुद्धिसाम्यमित्यर्थः—योगवार्तिक, पृ० ३१४

में लीन हो जाना ही गुणों की दृष्टि से मोक्ष है, परन्तु यह न समझना चाहिए कि सम्पूर्ण सृष्टि सभी पुरुषों के प्रति निवृत्त हो जाती है । वस्तुतः जिस पुरुष का भोग समाप्त हो चुका हो ऐसे ज्ञानी पुरुष के लिए गुणों का कार्य समाप्त हो जाता है । अतः इसके लिए सृष्टि भी निवृत्त हो जाती है । ऐसे कृतार्थ गुणों का लय होना ही मोक्ष है । पुरुष का कैवल्य या मोक्ष पुरुष की स्वाकृति या कैवल्यरूपता ही है, जिस प्रकार जपा के सन्निकर्ष से स्फटिक विविध रंगों को प्राप्त होता है, परन्तु जपा के हटा देने पर स्फटिक अपने निर्मल रूप से रहता है ठीक उसी प्रकार पुरुष का बुद्धि रूप उपाधि के अभाव में अपने चिद्रूप से रहना ही पुरुष की स्वाकृति है, अतः औपाधिक रूप की शाश्वतिक निवृत्ति अथवा पुरुषस्वरूप की वात्यन्तिक निरुपाधिका ही पुरुष का कैवल्य है ।

यह मुक्ति या कैवल्य द्विविध है— जीवन्मुक्ति और विदेहमुक्ति । साधक को विवेकज्ञान प्राप्त हो जाने से वस्तुतः उसे मोक्ष प्राप्त ही है, अर्थात् क्लेशों का दग्धरूपत्व सम्पन्न हो जाता है अर्थात् कर्ममात्र का नाश हो जाता है, क्योंकि कर्म भी अविद्याजन्य है । अतः अविद्या के नाश से क्रियमाण कर्म तो समाप्त हो ही जाते हैं, संचित कर्म भी फल देना प्रारम्भ नहीं करते, क्योंकि उनके प्रति अहंता की भावना समाप्त हो जाने से उन कर्मों का स्वतः दाह हो जाता है, परन्तु प्रारब्ध कर्म शेष हैं और उन कर्मों के रहने से उनके फलों के भोगने के लिए उसे शरीरधारण करना पड़ता है । वस्तुतः उसका उस शरीर या सांसारिक विषयों के प्रति भी निस्पृहभाव रहता है । यही साधक की जीवित रहते हुए मुक्ति है । अतः धर्मोप समाधि की स्थिति ही जीवन्मुक्ति है । इसे विज्ञानभिक्षु ने कार्य मुक्ति या कर्तव्य समाप्ति भी कहा है । इन फलों का पूर्णरूपेण भोग हो जाने पर अतः प्रारब्ध के समाप्त

हो जाने पर साधक का स्वतः शरीरपात हो जाता है तभी उसे पूर्ण या विदेहमुक्ति प्राप्त होती है । शरीरादि के अभाव में स्वरूप से रहना ही पूर्ण या परमुक्ति है । तत्त्वसमाससूत्रों व में त्रिविध मुक्ति का प्रतिपादन हुआ है, जीवन्मुक्ति, विदेहमुक्ति और परममुक्ति परन्तु वस्तुतः ये दो ही हैं, विदेहमुक्ति ही परममुक्ति है ।

इस प्रकार शोधप्रबन्ध के प्रस्तुत विषय -- सांख्य योग-दर्शनों में मान्य मानसिक --(आन्तरिक) तत्त्वों का आलौचनात्मक अध्ययन -- में प्रतिपाद्य विषयों पर अब प्रवृत्ति विचार हुआ । उन विषयों में मुख्यता चित्त की ही थी, अतः चित्त के स्वरूप, विविध व्यापारों, उनकी विविध वृत्तियों के निरोधादि के पश्चात् होने वाली चित्त की विविध अवस्थाओं का विवेचन हो चुकने पर साधक का जो मुख्य प्राप्तव्य है, उस मोक्ष का रूप पुरुषार्थ को भी स्पष्ट किया गया, यही योगी के जीवन का उद्देश्य है । इस संसार से मुक्त होना या पुनः संसरण का न होना मोक्षावस्था में ही सम्भव है । जन्म अविद्याजन्य है, अतः अविद्या के निराकरण से जन्म का भी निराकरण होगा, वही पुरुष की स्वरूपावस्थिति है । इस प्रकार उस परम प्रयोजन के निरूपण के साथ ही हम इस प्रबन्ध का उपसंहार करते हैं ।

सहायक ग्रन्थ-सूची

| <u>क्रम</u> <u>ग्रन्थ</u> | <u>रचयिता</u>              | <u>सम्पादक</u>                        | <u>प्रकाशक</u>                    | <u>काल</u> |
|---------------------------|----------------------------|---------------------------------------|-----------------------------------|------------|
| १ अनुराधा                 | डा० ब्रजमोहन चतुर्वेदी     | --                                    | नारायण पब्लि-<br>शिंग हाउस दिल्ली | १९६६       |
| २ अनुसूति प्रकाश          | विद्यारण्य मुनि            | देवकीनन्दन शास्त्री                   | विद्याविलास प्रेस                 | १९२४       |
| ३ अग्निपुराण              | आचार्य व्यास               | श्री राम शर्मा                        | संस्कृति संस्थान<br>स्वाजाकुतुब   | १९६८       |
| ४ कूर्म पुराण             | ,, ,,                      | नीलमसुखोपाध्याय                       | गिरीशविद्यारत्न                   | १८९०       |
| ५ गरुड पुराण              | ,, ,,                      | ,, ,,                                 | ,, ,,                             | १८९०       |
| ६ ज्योतिष्मती             | डा० रामशंकर मट्टाचार्य     | --                                    | मौतीलाल बनारसी-<br>दास, बनारस     | १९६७       |
| ७ जीवनमुक्तितिवेक         | विद्यारण्यमुनि             | हरिनारायण<br>वाच्ये                   | वानन्दाश्रम मुद्रणालय             | १९१६       |
| ८ तत्त्वकौमुदी            | वाचस्पतिमिश्र              | डा० वाचाप्रसाद मिश्र                  | सत्यप्रकाशन, प्रयाग               | १९६६       |
| ९ तत्त्वकौमुदी प्रभा      | डा० वाचाप्रसाद मिश्र       | मिश्र                                 |                                   |            |
| १० तत्त्वविभाकर           | वंशीधर मिश्र               | वृत्तवर्धन विवेकधर<br>श्रीरामशास्त्री | चौखम्बा संस्कृत-<br>सिरीज         | १९२७       |
| १० तर्कभाषा               | केशव मिश्र                 | आचार्य विश्वेश्वर                     | ,, ,,                             | १९५३       |
| ११ देवी मागवत पुराण       | आचार्य व्यास               | श्रीराम शर्मा                         | संस्कृति संस्थान<br>स्वाजा कुतुब  | १९६८       |
| १२ पंचदशी                 | विद्यारण्य मुनि            | हरीशचन्द्र<br>विद्यालंकार             | लक्ष्मी प्रिंटिंग वर्क्स          | १९६०       |
| १३ प्रशस्तपादमाष्य        | आचार्य व्यास               | दुण्डिराज शास्त्री                    | चौखम्बा संस्कृत सिरीज             | १९६६       |
| १४ ब्रह्मवैवर्तपुराण      | ,, ,,                      | राधाकृष्ण मारे                        | गोपाल प्रिंटिंग वर्क्स            | १९५५       |
| १५ मास्वती<br>योगकारिका   | हरिहरानन्द<br>विज्ञानमिह्र | श्रीगोस्वामी<br>दामोदरशास्त्री        | चौखम्बा सं० सिरीज                 | १९३५       |

| क्रम | ग्रन्थ                                    | रचयिता                          | सम्पादक                     | प्रकाशक                         | काल       |
|------|-------------------------------------------|---------------------------------|-----------------------------|---------------------------------|-----------|
| १६   | मनोविज्ञानमीमांसा                         | आचार्य विश्वेश्वर               | --                          | आत्माराम एण्ड संस               | १९५६      |
| १७   | मत्स्यपुराण                               | आचार्य व्यास                    | राधाकृष्ण मारे              | गोपाल प्रिंटिंग प्रेस           | १९५४      |
| १८   | महामारत<br>(अनुशासनपर्व)                  | ,,                              | पी०पी०स्स०शास्त्री          | विविल्ला प्रेस                  | १९३६सं०   |
| १९   | महामारत<br>(शांतिपर्व)                    | ,,                              | --                          | गीताप्रेस, गोरखपुर              | सं० २० १४ |
| २०   | महामारत<br>(भीष्मपर्व)                    | ,,                              | पी०स्स०शास्त्री             | विविल्ला प्रेस                  | सं० १९३४  |
| २१   | मार्कण्डेय पुराण                          | ,,                              | श्रीराम शर्मा               | संस्कृत संस्थान स्वाजाकुतुब     | १९६८      |
| २२   | मनुस्मृति                                 | आचार्य मनु                      | गंगानाथ फा                  | इण्डियन प्रेस, प्रयाग           | १९३२      |
| २३   | युक्तिदीपिका                              | अज्ञात                          | रामचन्द्र पाण्डेय           | मौलीलाल बनारसीदास               | १९६७      |
| २४   | योगसूत्र<br>योगभाष्य                      | पतंजलि<br>आचार्य व्यास          | ब्रह्मलीन मुनि              | चेतन प्रकाशन मंदिर, गुजरात      | १९५८      |
| २५   | योगतत्त्ववैशारदी<br>योगवार्तिक            | वाचस्पति मित्र<br>विज्ञानभिक्षा | श्रीनारायण मित्र            | भारतीय विद्या प्रकाशन           | १९७१      |
| २६   | योगसूत्रवृत्ति                            | नागेश मट्ट                      | अम्यंकर वासुदेव<br>शास्त्री | आर्य भूषण प्रेस                 | १९८७      |
| २७   | योगसूत्रवृत्ति                            | भावागणेश                        | महादेव गंगाधर               | निर्णय सागर प्रेस               | १९२७      |
| २८   | योगसिद्धान्तचंद्रिका<br>(सुत्रार्थबोधिनी) | नारायणतीर्थ                     | रत्नगोपाल मट्ट              | चौखम्बा संस्कृत सिरीज           | १९६१      |
| २९   | योगसूत्रे मणिप्रभा                        | रामानन्दयति                     | दामोदरलाल<br>गौस्वामी       | विद्याविलास प्रेस               | १९०३      |
| ३०   | योगसार संग्रह                             | विज्ञानभिक्षा                   | स्वामी सनातनदेव             | मौलीलाल बनारसीदास               | सं० २० १४ |
| ३१   | योगवासिष्ठ                                | ००वसिष्ठ                        | रत्नगोपाल मट्ट              | गणपतिकृष्णजी मुद्र०             | --        |
| ३२   | योग याज्ञवल्क्य                           | योगी याज्ञवल्क्य                | प्रह्लादचन्द्रदीवान<br>जी   | बी०बी०आर०स्स०मानोग्राफ<br>बम्बई | १९५४      |
| ३३   | राजमार्तण्डवृत्ति                         | भोजदेव                          | डा०रामशंकर<br>भट्टाचार्य    | भारतीय विद्या प्रकाशन           | १९६६      |
| ३४   | विद्वत्तौषिणी                             | बालरामोदासीन                    | आत्मस्वरूपदासीन             | गुजराती मुद्रणालय               | १९३१      |
| ३५   | विष्णुपुराण                               | आचार्य व्यास                    | श्रीराम शर्मा               | संस्कृत संस्थान                 | १९६०      |

| क्रम | ग्रन्थ                                                           | रचयिता                                        | संपादक              | प्रकाशक                   | काल      |
|------|------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------|---------------------|---------------------------|----------|
| ३६   | वायुपुराण                                                        | आचार्य व्यास                                  | श्रीराम शर्मा       | संस्कृति संस्थान          | १९६७     |
| ३७   | वैदान्त सार                                                      | सदानन्द                                       | रामसरन त्रिपाठी     | चौखम्बा सं० विद्यामवन     | १९६५     |
| ३८   | श्री मद्भागवतम्<br>स्कन्ध १९                                     | व्यास                                         | मुंशी नवलकिशोर      | सी०आई०बी०प्रेस, लखनऊ      | १८९७     |
| ३९   | ,, स्कन्ध ३                                                      | ,,                                            | नित्यस्वरूपशास्त्री | देवकीनन्दन मुद्राणालय     | सं० १९६१ |
| ४०   | षडदर्शन समुच्चय                                                  | हरिमद्रसूरि                                   | --                  | ऐशियाटिक सोसायटी          | १९०५     |
| ४१   | षडदर्शन रहस्य                                                    | पं० रंजननाथ पाठक                              | --                  | विहार राष्ट्रभाषा परिषद्  | १९५८     |
| ४२   | सांख्यसूत्र<br>सांख्यप्रवचनभाष्य<br>सांख्यसार<br>तत्त्वसमाससूत्र | आचार्य कपिल<br>विज्ञानमिहिर<br>,,<br>भावागणेश | रामकृष्ण मट्टाचार्य | भारतीय विद्याप्रकाशन      | १९६६     |
| ४३   | सांख्यसूत्रवृत्ति                                                | अनिरुद्ध                                      | ,, ,,               | प्राच्य भारतीय प्रकाशन    | १९६४     |
| ४४   | सांख्यकारिका                                                     | गौडपाद                                        | दुष्टिराजशास्त्री   | चौखम्बा सं० सिरीज         | १९६८     |
| ४५   | ,,                                                               | माढर                                          | विष्णु प्रसादशर्मा  | ,, ,,                     | १९२२     |
| ४६   | ,,                                                               | जयमंगला                                       | हरदत्त शर्मा        | बैलाव प्रिंटिंग प्रेस     | --       |
| ४७   | सांख्यतत्त्वकालोक                                                | हरिहरानन्द                                    | गौपीनाथ कविराज      | हितचिन्तक प्रेस           | १९३६     |
| ४८   | सुषुप्ता                                                         | हरिराम शुक्ल                                  | --                  | चौखम्बा सं० सिरीज         | सं० १९६६ |
| ४९   | सुषुप्ति सप्ततिसूत्र                                             | परमार्थ                                       | अय्यास्वामीशास्त्री | तिरुपति प्रेस             | १९४४     |
| ५०   | सांख्यचन्द्रिका                                                  | नारायणतीर्थ                                   | दुष्टिराजशास्त्री   | चौखम्बा सं० सिरीज         | १९५३     |
| ५१   | सारबौध्दिकी                                                      | शिवनारायण शास्त्री                            | पाण्डरंग जावाजी     | निर्मलसागर प्रेस          | १९४०     |
| ५२   | सर्वदर्शन संग्रह                                                 | सायनमाधव                                      | काशीनाथ शास्त्री    | तिरुपति प्रेस             | १९४४     |
| ५३   | स्कान्द पुराण                                                    | आचार्य व्यास                                  | कीकृष्ण दास         | श्री वेंकटेश्वर मुद्रणालय | सं० १९६१ |
| ५४   | २० स्मृतियां                                                     | ,,                                            | श्रीरामशर्मा        | संस्कृति संस्थान          | १९६७     |
| ५५   | सांख्यतत्त्वकौमुदी                                               | राजेश्वरशास्त्री                              | --                  | विद्याविद्यासंप्रेस       | १९९७     |
| ५६   | हठयोग प्रदीपिका                                                  | जात्माराम योगीन्द्र मिहिरचन्द्र               |                     | श्रीकृष्ण दास प्रेस       | सं० १९८१ |

(हिन्दी ग्रन्थ)

|    |                                                           |                     |                    |
|----|-----------------------------------------------------------|---------------------|--------------------|
| ५७ | आचार्यविज्ञानमिहिर और<br>भारतीय दर्शन में उनका<br>स्थान । | डा० सुरेशश्रीवास्तव | लोकभारती, इलाहाबाद |
|----|-----------------------------------------------------------|---------------------|--------------------|

| क्रम | ग्रन्थ का नाम                         | रचयिता                     | प्रकाशन                                           | काल  |
|------|---------------------------------------|----------------------------|---------------------------------------------------|------|
| ६०   | सांख्यदर्शन की ऐतिहासिक परम्परा ।     | डा० आचार्य प्रसाद मिश्र    | सत्य प्रकाशन                                      | १९६७ |
| ६१   | सांख्य योग दर्शनों का जीर्णोद्धार।    | हरिशंकर जोशी               | चौखम्बा विद्यामन                                  | १९६५ |
| ६२   | सांख्यदर्शन<br>(अंग्रेजी ग्रन्थ)      | श्रीराम शर्मा              | संस्कृति संस्थान                                  | १९६६ |
| ६३   | ए क्विटिकल स्टडी आफ द सांख्य सिस्टम । | वी०वी० सौवानी              | पूना ओरियण्टल स्जेंसी                             | १९३५ |
| ६४   | ए स्टडी आफ भागवतपुराण                 | पुष्पेन्द्रनारायण सिन्हा । | दि थियासाफिकल पब्लिशिंग हाउस , मद्रास             | १९३७ |
| ६५   | ए हिस्ट्री आफ इंडियन फिलासफी अंक १    | एस० एन० दासगुप्ता          | युनिवर्सिटी प्रेस कैम्ब्रिज                       | १९३७ |
| ६६   | क्लैसिकल सांख्य                       | गेराल्ड जेम्स              | मौलीलाल बनारसीदास                                 | १९६६ |
| ६७   | इंडियन फिलासफी अंक २                  | डा० राधाकृष्णन्            |                                                   |      |
| ६८   | मेनुकल आफ साङ्कालोजी                  | यदुनाथ सिन्हा              | दि सेण्ट्रल बुक स्जेंसी                           | १९५६ |
| ६९   | सांख्य सिस्टम                         | प्रो० ए०वी० कीथ            | दि कलकत्ता स्सोसिस्शन प्रेस                       | १९१८ |
| ७०   | दि सांख्य कारिका आफ ईश्वर कृष्ण ।     | जान डेवीस                  | सुशीलगुप्ता लिमिटेड                               | १९५७ |
| ७१   | तत्त्व कोमुदी                         | गंगानाथ फा                 | जुकाराम तात्य                                     | १८६६ |
| ७२   | योग फिलासफी                           | एस० एन० दास गुप्ता         | युनिवर्सिटी आफ कलकत्ता<br>(हिन्दी पत्र-पत्रिकाएं) | १९३० |

| क्रम | विषय                         | लेखक                     | पत्रिका                               |
|------|------------------------------|--------------------------|---------------------------------------|
| १    | प्रकृति पुरुष योग            | श्रीमोपालचैतन्य देवजी    | ‘कल्याण’ साधनांक, सं० २, सितम्बर १९४० |
| २    | योग का सौपान                 | श्री शिवानन्द जी सरस्वती | ‘कल्याण’ साधनांक सं० १                |
| ३    | देवी भागवत में तन्त्राधिकारी | श्री शंकरतीर्थ जी महाराज | ‘,’, देवीभागवतांक, अंक १, १९६०        |



(औजी पत्रिकाएं)

| क्रम | विषय                                       | लेखक               | पत्रिका                             |
|------|--------------------------------------------|--------------------|-------------------------------------|
| १    | प्राणायाम इन योगसूत्रास् एण्ड व्यासभाष्य । | स्वामी कुवल्यानन्द | योग मीमांसा, जून १९५०               |
| २    | स्केच आफ इ साइकालाजी फाउण्डेड बाई योग ।    | मैसिना स्कालिगैरो  | लिवेण्ट फेयर, नवम्बर १९५६           |
| ३    | दि सांख्य                                  | प्रो० हरियन्ना     | दि कल्चरल हेरिटेज आफ इण्डिया सण्ड ३ |
| ४    | योग साइकालाजी                              | हरिदास मट्टाचार्य  | ,, ,,                               |

The University Library

ALLAHABAD

C  
Accession No..... 317370.....

Call No..... ~~3774-10~~  
1881.....

Presented by .....